Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients

Carl Brockelmann, Franz Nikolaus Finck, Johannes ...

Die

Litteraturen des Ostens

in Einzeldarstellungen.

Bearbeitet

von

Dr. G. Alexici, Budapest; Prof. D. A. Bertholet, Basel; Prof. Dr. C. Brockelmann, Königsberg; Prof. Dr. A. Brückner, Berlin; Prof. D. K. Budde, Marburg; Dr. K. Dieterich, Leipzig; Privatdozent Dr. F. N. Finck, Berlin; Prof. Dr. K. Florenz, Tokyo; Prof. Dr. W. Grube, Berlin; Prof. Dr. P. Horn, Straßburg; Prof. Dr. J. Jakubec, Prag; Dr. I. Kont, Paris; Privatdozent Dr. Johs. Leipoldt, Halle; Prof. Dr. Enno Littmann, Straßburg i. E.; Prof. Dr. M. Murko, Graz; Prof. Dr. M. Winternitz, Prag.

Siebenter Band.

Zweite Abteilung:

Die syrische und die christlich-arabische Litteratur.

Von

Professor **Dr. C. Brockelmann.**

Geschichte der armenischen Litteratur.

Von

Privatdozent **Dr. Franz Nikolaus Finck.**

Geschichte der koptischen Litteratur.

Von

Privatdozent **Dr. Johannes Leipoldt.**

Geschichte der äthiopischen Litteratur.

Von

Professor **Dr. Enno Littmann.**

Leipzig,
C. F. Amelangs Verlag.
1907.

Geschichte

der

christlichen Litteraturen des Orients

von

C. Brockelmann
Franz Nikolaus Finck
Johannes Leipoldt
Enno Littmann.

Leipzig,
C. F. Amelangs Verlag.
1907.

Vorwort.

Dank dem bereitwilligen Entgegenkommen meiner Herren Mitarbeiter hat sich der Plan einer Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients, den ich vor Jahren entworfen hatte, der aber, wie ich bald erkannte, die Kräfte eines Einzelnen weit überstieg, nunmehr ausführen lassen. Leider liefs sich für die georgische Litteratur kein sachkundiger und zugleich des Deutschen mächtiger Bearbeiter gewinnen.

Über die bisherigen Bearbeitungen der armenischen, koptischen und äthiopischen Litteratur ist in den Vorbemerkungen zu den einzelnen Abschnitten Bericht erstattet. Für die syrische Litteratur standen mir die ausgezeichneten, aber doch beide von anderen Gesichtspunkten ausgehenden Darstellungen von W. Wright (A short history of Syriac literature, London 1894) und R. Duval (La littérature syriaque. Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Anciennes littératures chrétiennes. Vol. II. Paris 1899. 2. éd. 1901) zur Verfügung. Nöldekes Bearbeitung in Teil 1, Abt. VII von Hinnebergs »Die Kultur der Gegenwart« war mir leider noch nicht zugänglich. Für die christlich-arabische Litteratur, die sich freilich an Wichtigkeit mit den anderen nicht messen kann, kommt eigentlich nur G. Grafs Skizze (Strafsburger Theol. Studien VII, 1) in Betracht.

C. Brockelmann.

Inhalt.

Die syrische und die christlich-arabische Litteratur.

Von

C. Brockelmann.

I. Die Anfänge der syrischen Litteratur in heidnischer Zeit.

Von den Semiten, die in vorchristlicher Zeit von Arabien aus die Kulturländer im Norden überflutet hatten, waren die Aramäer die letzten gewesen. Im Osten, in Babylonien und Assyrien, wuchsen sie in die dort seit alters heimische hochentwickelte Kultur hinein. Im Westen, dem später sogenannten Syrien, namentlich zu Damaskus, gelang es ihnen, in mehreren Kleinstaaten ihre politische Selbständigkeit zu bewahren. Im Norden endlich, in Mesopotamien, scheinen sie am längsten ihre ursprüngliche nomadische Lebensweise beibehalten zu haben.

Eine bedeutende, selbständige Rolle in der politischen Geschichte Vorderasiens zu spielen war den Aramäern niemals vergönnt. Die grofsen Weltreiche, das assyrisch-babylonische, das persische, das hellenische und das römische, hielten sie nacheinander in Abhängigkeit. Als Erben der babylonischen Kultur aber bildeten sie ein sehr wirksames Ferment bei dem Ausgleich der nordsemitischen Nationalitäten in diesen Weltreichen. Ihre Sprache verdrängte schon im 8. Jahrhundert v. Chr. die babylonisch-assyrische aus dem Gebrauch des täglichen Lebens selbst an ihren ursprünglichen Heimstätten, und unter dem Perserreich wurde sie die internationale Verkehrssprache des vorderen Orients. Diese ihre Verbreitung begünstigte auch ihre einfache und bequeme Schrift, eine Tochter des altsemitischen Alphabets. Unter der Herrschaft des Hellenismus und des Römerreichs wurde die Stellung des Aramäischen als offizieller Sprache allerdings stark durch das Griechische eingeschränkt. Trotzdem behauptete es sich als Schriftsprache noch weit über seine ursprünglichen Grenzen hinaus z. B. in fast ganz Nordarabien.

Litterarische Bedeutung aber hatte das Aramäische in vorchristlicher Zeit nur erst in beschränktem Umfang erlangt. Bei den Juden trat es an die Stelle der altererbten hebräischen Sprache, und so gehören die ältesten Denkmäler des Aramäischen

in das Gebiet der jüdischen Litteratur. Aber auch von den heidnischen Aramäern dürfen wir vermuten, dafs sie im Besitz einer, wenn auch vielleicht nicht sehr ausgedehnten Litteratur gewesen sind. Im eigentlichen Babylonien wurde das Aramäische allerdings noch lange als Litteratursprache durch das von der Keilschrift unzertrennliche Babylonisch, das wir bis in das 2. Jahrhundert v. Chr. im litterarischen Gebrauche nachweisen können, in seiner Entwicklung zurückgehalten. Im Zentrum der heidnischen Kultur Mesopotamiens aber, in Harrān, war das Aramäische auch in der religiösen und wissenschaftlichen Litteratur zur Herrschaft gelangt. Von diesen Schriften ist uns leider nichts erhalten, da die dortige Kultur von dem sie später von allen Seiten umgebenden Christentum völlig isoliert war; in dieser Isolierung hat sie sich freilich bis tief in die islamische Zeit hinein erhalten, ihr letzter Tempel ward erst im Jahre 1231 von den Mongolen zerstört.

Nur ein litterarisches Denkmal des altmesopotamisch-aramäischen Heidentums hat sich, wie es scheint, uns noch erhalten. Das ist die Geschichte des weisen Ahiqar, die ihrer allgemeinmoralischen Tendenzen halber auch später bei den christlichen Syrern noch Leser fand. Die Ahiqarsage gehört zu jenen internationalen Erzählungen, die im Mittelalter in ganz Vorderasien und Europa verbreitet waren. Doch ist dieser Stoff bereits in erheblich früherer Zeit bezeugt als die meisten seiner Verwandten. Schon in dem jüdischen Buche Tobit finden sich deutliche Anspielungen an diese Sage, sie mufs aber auch recht früh nach Westen gewandert sein, denn sie hat ihren Weg in die Äsopbiographie des Planudes gefunden. Die syrische Version, die ihrerseits den späteren orientalischen Versionen, der armenischen, arabischen und abessinischen, sowie durch Vermittelung der byzantinischen Übersetzung auch den slawischen Quellen zugrunde liegt, kann nun nicht, wie man früher wohl vermutet hat, erst aus den Anspielungen des Buches Tobit und aus dem Stoffe der Äsopbiographie hervorgewachsen sein. Sie ist vielmehr von diesen unabhängig und ihrem ganzen Charakter nach jedenfalls in Mesopotamien bodenständig, wenn auch in ihr zwei ursprünglich voneinander unabhängige Motive verflochten sein mögen.

Die uns jetzt vorliegende Gestalt der Ahiqarsage zerfällt offenbar in zwei von Haus aus verschiedene Teile, und es scheint, dafs der Ver-

fasser des Buches Tobit nur den ersten Teil allein gekannt hat. Dieser erzählt uns von Ahiqar als dem weisen Minister des Königs Sanherib von Assyrien, der, anfangs der Vielgötterei ergeben, sich dann zu dem einen Gotte bekehrte. Aber auch dieser versagte ihm die Erfüllung seiner Sehnsucht nach einem Leibeserben zur Strafe für seinen früheren Unglauben. Statt dessen adoptiert er seinen Neffen Nadan. Als auch der König diesen als seinen künftigen Nachfolger bestätigt hat, teilt er ihm die Summe seiner Lebenserfahrung in einer Sentenzensammlung mit, die dem Verfasser offenbar als der Kern seines Werkes galt. Dann setzt er seinen Neffen in sein Amt und sein Vermögen ein und zieht sich auf ein Altenteil zurück. Nadan aber täuscht die in ihn gesetzten Hoffnungen, indem er das Vermögen seines Oheims verschleudert und seine Ehre durch üble Nachrede antastet. Zur Strafe dafür entzieht ihm Ahiqar sein Erbe und übergibt es seinem jüngeren Bruder Nabuzaradan. Um sich zu rächen, spielt Nadan dem König zwei gefälschte Briefe Ahiqars an den König von Persien und den Pharao von Ägypten in die Hände, die ihn als Verräter erscheinen lassen. Ahiqar täuscht er durch einen untergeschobenen Brief des Königs, der ihn auffordert, bei einer Parade einen Scheinangriff auf ihn zu machen. Als Ahiqar diesen Befehl ausführt, sieht der König darin eine Bestätigung seines vermeintlichen Hochverrats, läſst ihn verhaften und verurteilt ihn zum Tode. Durch eine List seiner Frau wird Ahiqar gerettet und hält sich in einem Keller seines Hauses verborgen.

Mit dieser Geschichte vom undankbaren Neffen ist ein zweites Motiv, das des gewandten und im Rätselraten erfahrenen Ministers, das in Indien in mehreren Gestalten selbständig auftritt und dort einheimisch zu sein scheint, verbunden. Nach Ahiqars Verschwinden wird Nadan sein Nachfolger. Da sich seine Unfähigkeit bald zeigt, sucht Pharao diese Notlage des Königs von Assyrien auszunutzen. Er stellt ihm die Alternative, eine Burg in der Luft zu erbauen und dafür drei Jahre hindurch Tribut von Ägypten zu empfangen oder diesen seinerseits zu zahlen, wenn er dazu nicht imstande sei. Da Nadan diese Aufgabe nicht lösen kann, bereut der König, Ahiqar getötet zu haben, erfährt dann, daſs er noch am Leben sei, und läſst ihn voll Freude aus seinem Verstecke holen. Ahiqar begibt sich nach Ägypten, führt des Pharaos Verlangen ad absurdum und löst eine Reihe von Rätselfragen und Aufgaben. Reich beschenkt kehrt er dann nach Ninive zurück und bittet den König Sanherib, ihm zum Danke seinen Neffen Nadan auszuliefern. Er setzt ihn gefangen und führt ihm täglich in Gleichnisreden seine Bosheit zu Gemüte, bis Nadan stirbt[1]).

---

[1]) The story of Ahikar from the syriac, arabic, armenian, ethiopic, greek and slavonic versions by F. C. Conybeare, J. Rendel Harris and A. Smith-Lewis, London 1898; vgl. Lidzbarski, Theol. Litztg. 1898, S. 608; P. Marc, Die Ahikarsage, ein Versuch zur Gruppierung der Quellen, Studien zur vergl. Litgesch. II, 393—411; W. Bousset, Zeitschr. für neutest. Wiss. 1905, 180—193.

Die Hellenisierung der Aramäer hatte im westlichen Syrien ohne Zweifel gröfsere Fortschritte gemacht als in Mesopotamien. Wenn aber auch in den Städten die Kenntnis des Griechischen weit verbreitet war, so war dies doch noch keineswegs als Sprache aller Gebildeten durchgedrungen. Als Litteratursprache freilich diente in diesen Gegenden auch noch mehrere Jahrhunderte nach der Christianisierung in erster Linie das Griechische. Nicht nur Lukian von Samosata, auch Eusebius von Cäsaräa, Titus von Bostra und Severus von Antiochia schrieben in griechischer Sprache, und ihre Werke mufsten später ihren Landsleuten erst wieder durch Übersetzungen in ihre Muttersprache zugänglich gemacht werden. Doch ist uns ein merkwürdiges Dokument erhalten, das jedenfalls beweist, dafs auch Westsyrer, die hellenische Bildung stark auf sich hatten wirken lassen, ihre Muttersprache zum Ausdruck hellenischer Gedanken zu verwenden nicht verschmähten. Es ist das ein Brief, den ein Mann aus Samosata, Mara bar Sarapion, an seinen in der Fremde studierenden Sohn richtete, und in dem er ihm auf Grund stoischer Popularphilosophie Verhaltungsmafsregeln für sein Leben erteilt. Das Schriftchen scheint von Hause aus wirklich als Privatbrief abgefafst und um seines moralischen Inhalts willen erst später in den allgemeinen litterarischen Verkehr gekommen zu sein, in dem es sich dann auch noch in christlicher Zeit aus demselben Grunde erhielt. Dieser sein Charakter als Privatbrief bringt es mit sich, dafs sich Zeit und Umstände der ersten Niederschrift nicht mehr mit Sicherheit feststellen lassen. Es scheint, dafs der Briefschreiber in eine politische Bewegung unter der Bürgerschaft von Samosata verwickelt war, von der wir sonst nichts wissen, die aber von den römischen Machthabern durch eine Deportation der Rädelsführer nach Seleucia unterdrückt wurde. Wie es scheint, entzog sich der Schreiber der Katastrophe zunächst durch die Flucht, schlofs sich dann aber den Deportierten an. Der erste Herausgeber des Briefes, Cureton, hielt den Verfasser noch für einen Christen aus dem einfachen Grunde, weil damals eine syrische Litteratur ohne das Christentum noch für undenkbar galt. Nichts aber in dem Briefe deutet auf christliche Gesinnung des Autors, der sich ausschliefslich in den Gedankengängen und moralischen Maximen der späteren Stoa bewegt [1]).

[1]) Fr. Schulthess, Der Brief des Mara bar Sarapion, ZDMG LI, 365—91.

Noch an einer dritten Stelle endlich können wir schon für die heidnische Zeit den litterarischen Gebrauch des Syrischen feststellen. In der Hauptstadt des nördlichen Mesopotamiens, in Edessa, der Wiege, wie wir sehen werden, der christlich-syrischen Litteratur, herrschte 132 v. bis 216 n. Chr. eine ursprünglich arabische Dynastie, die aber in hohem Maſse den Einflüssen der sie umgebenden alten, aramäischen Kultur zugänglich war. Wie an anderen gröſseren und kleineren Höfen des vorderen Orients fühlte man auch in Edessa das Bedürfnis, wichtigere, die Dynastie und die Stadt betreffende Ereignisse der Nachwelt zu überliefern. Von diesen Aufzeichnungen ist uns noch ein Bericht über eine Wassersnot erhalten, die die Stadt im Jahre 201 n. Chr. heimsuchte und den König Abgar IX. zu allerlei baulichen Veränderungen veranlaſste. Dieser Bericht ist nach Abschluſs der Bauten im Jahre 206 abgefaſst; er ward in dem seit etwa 313 bestehenden Archiv der christlichen Bischöfe der Stadt aufbewahrt und fand so in die gegen Ende des 6. Jahrhunderts entstandene edessenische Lokalchronik Eingang.

II. Die Anfänge der christlichen Litteratur.

Ihre eigentliche Bedeutung gewann die syrische Litteratur erst durch das Christentum. Leider sind wir über dessen älteste Ausbreitung in Mesopotamien sehr mangelhaft unterrichtet (vgl. Harnack, Mission, S. 440 ff.). Die Legende bringt freilich die christliche Gemeinde von Edessa schon mit dem Heiland selbst in unmittelbare Verbindung durch den angeblichen Briefwechsel zwischen König Abgar und Jesu. Um das Jahr 190 mag das Christentum in der Umgegend von Edessa schon ziemlich verbreitet gewesen sein; die Könige der Stadt aber scheinen bis zum Ende ihrer Herrschaft am Heidentum festgehalten zu haben (Gomperz, Arch.-epigraph. Mitt. aus Österr.-Ung. 19, S. 154—157).

Wie es scheint, ist der Ursitz der syrischen Kirche überhaupt nicht in Edessa, sondern in der Adiabene zu suchen. Wie Marquart (Ostas. und osteurop. Streifzüge, S. 292 ff.) gezeigt hat, gab es dort schon früh eine starke jüdische Kolonie, der es sogar gelang, die Herrscher des Landes zu ihrer Religion zu bekehren. Diese jüdische Kolonie war wie überall eine wichtige

Vorläuferin des Christentums. So erklärt es sich, dafs die christliche Kirche Syriens für das Alte Testament die schon lange in den Synagogen üblichen aramäischen Paraphrasen (Targume) übernahm, die später, allerdings in stark überarbeiteter Gestalt, auch in der Kirche kanonische Geltung erhielten. Von Assyrien ging auch wohl die älteste Bearbeitung des Neuen Testamentes aus.

Deren Urheber war Tatian, ein Syrer, der in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Mesopotamien geboren war und seine Ausbildung in Rom erhalten hatte. Von dort kehrte er, da seine Glaubensanschauungen immer mehr von der herrschenden Orthodoxie abwichen, um das Jahr 172 in die Heimat zurück und stellte seine Tätigkeit fortan ausschliefslich in deren Dienst.

Als erste Grundlage für die Missionstätigkeit brauchte die junge christliche Gemeinde eine Übersetzung der Evangelien in die Landessprache. Eine solche scheint es freilich schon vor Tatian gegeben zu haben, und diese älteste Übersetzung ist uns vielleicht in einer von Frau Smith-Lewis im Jahre 1892 in der Klosterbibliothek auf dem Sinai entdeckten Handschrift erhalten. Auf Grund dieses Textes nun, den er an der Hand des griechischen Originals revidierte, entwarf Tatian in syrischer Sprache seine berühmte Evangelienharmonie, die meist mit griechischem Namen Diatessaron genannt wird. Diese Harmonie scheint im kirchlichen Gebrauche die ältere vollständige Übersetzung lange Zeit ganz verdrängt zu haben. Noch der grofse syrische Kirchenlehrer Ephraem schrieb dazu einen Kommentar, der uns aber vollständig nur in einer armenischen Übersetzung erhalten ist. Auf Grund des tatianischen Werkes wurde dann auch die alte vollständige Evangelienübersetzung neu revidiert, und diese Revision ist uns vielleicht in dem sogenannten Curetonischen Syrer erhalten.

Erst der edessenische Bischof Rabbula (gest. 435) eiferte gegen den Gebrauch der Evangelienharmonie, die in der Wiedergabe mancher Stellen eben doch die häretischen Gesinnungen ihres Urhebers nicht verleugnete. Es gelang ihm, das Diatessaron aus dem kirchlichen Gebrauche ganz zu verdrängen, so dafs es uns im syrischen Original überhaupt verloren und nur in einer arabischen Übersetzung erhalten ist. An seine Stelle trat eine von Tatians Einflufs befreite, auf erneuter Ver-

gleichung des griechischen Originals beruhende Übersetzung, in der übrigens die vier Evangelien von verschiedenen Männern bearbeitet zu sein scheinen. Diese von den kirchlichen Autoritäten sanktionierte Übersetzung erhielt zusammen mit der etwas später abgeschlossenen vollständigen Übertragung des Alten Testamentes den Namen P e s c h i t t a, d. h. die Einfache. Diese kanonische Bibelübersetzung hat auf die ganze spätere Literatur einen sehr tiefgehenden Einfluſs ausgeübt ähnlich dem der Lutherischen Bibel auf das deutsche Schrifttum. Freilich war das Syrische, wie wir sahen, schon lange vorher als Schriftsprache in Gebrauch gewesen, aber diese Übersetzung schaffte ihr als solcher Geltung weit über ihre ursprünglichen Grenzen hinaus. Im Westen war seine Ausbreitung freilich durch das Griechische beschränkt, das in Antiochia einen festen Rückhalt hatte, und in Palästina konnte es nicht durchdringen, weil hier, wie wir noch sehen werden, infolge eines kirchlich-politischen Gegensatzes gegen die mesopotamische Kirche ein heimischer Dialekt von den Christen zur Schriftsprache erhoben ward. Schon seit alters her stand aber die edessenische Kirche in nahen Beziehungen zu den Gemeinden Südfrankreichs, wohin schon in der frühen Kaiserzeit zahlreiche Syrer ausgewandert waren; dadurch gewann die syrische Textauffassung und -gestaltung erheblichen Einfluſs auf die altlateinischen Bibelübersetzungen. Unbegrenzt aber war der Verbreitungsbezirk des Syrischen nach Osten hin. Soweit das Christentum hier vordrang, folgte ihm das Syrische als Kirchensprache. Schon in den ersten Jahrhunderten eroberte es nicht nur das ganze Euphrat- und Tigristal, soweit dessen Bewohner sich zum Glauben an den Messias bekehrten, sondern es drang sehr bald auch in das Innere Persiens ein. In späterer Zeit war ihm sogar eine noch weitere Ausbreitung beschieden. Die Nestorianer trugen das Syrische als Kirchensprache bis in die Steppen Turkistans, ja bis nach China und Indien. Dem Christentum folgte überall die »einfache« Bibelübersetzung, der somit eine nur mit der des Qor'ān vergleichbare Verbreitung zuteil ward. Hinter der extensiven stand aber ihre intensive Wirkung kaum zurück. Mehr noch als die Denk- und Anschauungsformen der durch die byzantinische Theologie vermittelten griechischen Philosophie hat durch diese Übersetzung die hebräisch-jüdische Litteratur auf die der Syrer eingewirkt. Da die Schriftsteller ausnahmslos dem

geistlichen Stande angehörten, so bewegte sich ihre ganze Redeweise schon unbewufst im biblischen Fahrwasser. Ihre ganze Bildersprache ist der Bibel entlehnt; selbst Witz und Humor treten mit Vorliebe in biblischem Gewande auf.

Die assyrische Kirche, die eigentliche Wiege der syrischen Litteratur, ward freilich sehr bald von ihrer jüngeren Schwester in Edessa so gewaltig überholt, dafs sogar, wie Marquart wahrscheinlich gemacht hat, die ursprünglich zur Verherrlichung des adiabenischen Königs Narses gedichtete Bekehrungsgeschichte auf seinen Zeitgenossen Abgar V. Ukkāmā von Edessa übertragen werden konnte[1]).

III. Die älteste Litteratur in Edessa.

Die Anfänge der christlichen Kirche in Edessa sind ebenso dunkel wie im Osten, doch ist es wahrscheinlich, dafs die Mission ihren Weg von Assyrien nach dem Westen genommen hat. Der erste Mann, der der neuen religiösen Bewegung in Edessa litterarischen Ausdruck verlieh, hat später dasselbe Schicksal wie Tatian erfahren, dafs seine Lehre von der allgemeinen Kirche für ketzerisch erklärt wurde.

Bardaisan, gräzisiert Bardesanes, angeblich so benannt nach dem die Stadt Edessa durchschneidenden Flufs Daisan oder Skirtos, soll in Parthien geboren sein. Aber diese Nachricht ist wie die ganze von späteren Historikern überlieferte Biographie (s. Marquart, Streifz. 298 ff.) recht unglaubwürdig. Schon seine Eltern sollen nach Edessa gezogen sein, und dort soll Bardesanes seine Erziehung am Hofe zugleich mit Abgar, dem Sohne Maʿnūs, erhalten haben. Fest steht jedenfalls, dafs Bardesanes sich in seiner Jugend eingehend mit der Astrologie, der wichtigsten Wissenschaft des semitischen Heidentums, befafst hat, und dafs er auch durch seine Bekehrung zum Christentum sich nicht veranlafst sah, diese Studien zu verwerfen. Die damals in Syrien weitverbreitete gnostische Sekte der Valentinianer oder Marcioniten soll diese Wissenschaft aber energisch bekämpft

[1]) Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift von Adalbert Merx, 2 Bände, Berlin 1904/5; vgl. F. C. Burkitt, Die syrische Bibel in Urchristentnm im Orient, deutsch von E. Preuschen, Tübingen 1907, S. 25—51.

haben, so dafs es jedenfalls nicht angeht, ihn selbst als Gnostiker zu bezeichnen. Nau nimmt mit Recht an, dafs die Liebe zu naturphilosophischen Spekulationen und zur Sterndeuterei allein schon genügte, ihn und seine Schule der späteren Orthodoxie verdächtig zu machen. Von seinen Schriften selbst ist uns nichts erhalten, doch können wir uns seine Lehre und wohl auch die Art seiner Darstellung noch an der Hand des Dialogs über das Fatum vergegenwärtigen, in dem Bardesanes nach dem Vorbilde des Sokrates in den platonischen Dialogen redend eingeführt wird, und der jedenfalls von einem seiner Schüler herrührt, vielleicht von dem Philippos, der in dem Dialog als Teilnehmer auftritt. Um zu erweisen, dafs ein von den Gestirnen abhängiges Schicksal nicht allein oder doch nicht vorwiegend die Handlungen der Menschen beeinflufst, schildert er die Sitten und Gesetze der verschiedenen Völker, daher die Schrift eigentlich den Titel »Buch der Gesetze der Länder« führt. Das Werk bekundet eine für seine Zeit gewifs ungewöhnliche Kenntnis geographischer und ethnographischer Tatsachen. Aus der Verschiedenheit der Lebensgewohnheiten in den einzelnen Ländern, die ihrerseits wieder durch das Christentum ausgeglichen werden, schliefst er auf die Unabhängigkeit des Menschen von einem überall gleichmäfsig wirkenden Schicksal [1]).

Wichtiger noch als diese Ansätze zu einer wissenschaftlichen Litteratur, die wegen der feindlichen Stellungnahme der führenden Geister in der späteren Kirche keine Früchte tragen konnten, war die Tätigkeit des Bardaisan als Hymnendichter, die nach seinem im Jahre 222 erfolgten Tode sein Sohn Harmonios fortsetzte. Leider sind wir über seine poetische Produktion noch weniger gut unterrichtet als über seine wissenschaftliche Schriftstellerei, da die spätere Orthodoxie die Ausrottung seiner populären und eben deswegen für sie besonders gefährlichen Lieder mit gewaltigem Eifer und leider nur zu gutem Erfolge betrieben hat. Der eigentliche Begründer der syrischen Dichtkunst kann freilich Bardaisan nicht genannt werden. Schon die litterarischen Produkte seiner Zeit zeigen eine feste Gestalt, während die Orthographie zum Teil noch ältere Formen bewahrt hat, als sie

[1]) Bardésane l'astrologue. Le livre des lois des pays, texte syriaque et traduction par F. Nau, Paris 1899.

der der lebenden Sprache angepaſste Versbau zuläſst, so daſs wir auf eine damals schon seit längerer Zeit bestehende litterarische Gewöhnung schlieſsen müssen. Ist uns auch von Bardaisans Dichtungen selbst nichts erhalten, so können wir uns doch immerhin von ihrem Wesen ein Bild machen mit Hilfe eines Denkmals, das seiner Schule jedenfalls nahe steht. Es ist das ein gnostisches Lied, das im Anschluſs an heidnisch-ägyptischen Zauberglauben in zum Teil recht dunkler Sprache und auf Grund geographischer Vorstellungen, die uns nicht mehr in allen Einzelheiten verständlich sind, das Schicksal der Seele auf Erden schildert. Die vom Himmel zur Erde gesandte Seele vergiſst dort, woher sie gekommen und wozu sie bestimmt ist, bis eine himmlische Offenbarung sie zu sich selbst zurückführt und ihr die ursprüngliche Herrlichkeit wieder zu teil werden läſst. Dieser gnostische Hymnus ist uns erhalten, da er in den Akten des Apostels Thomas Aufnahme fand, die sehr wahrscheinlich von Hause aus in syrischer Sprache abgefaſst sind und zwar von einem Manne, der dem Kreise des Bardaisan nahe stand. Schon dies älteste Denkmal der syrischen Poesie zeigt die auch für die spätere Entwicklung maſsgebend gebliebene Form, einen sechssilbigen Vers, dessen Bau allein durch die Silbenzahl, nicht durch den Wortakzent oder die Silbenquantität bestimmt wird. Diese ziemlich rohe und primitive Form war beim Vortrage gewiſs durch musikalische Mittel gehoben und veredelt, denn für den Gemeindegesang war die syrische Poesie in alter Zeit allein bestimmt.

Als ich ein zarter Knabe
In meinem Reiche wohnte,
In meinem Vaterhause,
Und in des Reichtums Fülle,
Der Pracht des Elternhauses,
Als Kind zufrieden lebte,
Da rüsteten die Eltern,
Mich aus dem Land zu senden
Des Ostens, unserer Heimat,
Und aus dem Schatzhaus nahmen
Des Goldes sie in Fülle,
Und banden eine Last mir,
Die schwer und dennoch leicht war,
Allein konnt' ich sie tragen.
Gold wars vom Gelerlande,
Silber vom groſsen Gasak,
Von Indien Karchedonen,
Von Quschan bunte Steine;
Ein Gürtel von Demanten,
Die Stahl und Eisen ritzen.
Doch nahmen sie das Prachtkleid,
Das sie in ihrer Liebe
Mir einst verfertigt hatten,
Und auch die Purpurtoga,
Die meinem Wuchs entsprechend
Gemessen und gewebt war.
Sie nahmen mein Versprechen
Und schrieben in mein Herz es,
Daſs ich es nie vergäſse:
»Wenn zum Ägypterlande

Du niedersteigst zu holen
Die Perle, die im Meere
Bei einer giftigen Schlange,
Sollst anziehn du dein Prachtkleid,
Darüber deine Toga,
Und sollst mit deinem Bruder,
Mit unserem zweiten Sohne
Dein Königreich ererben.«
Des Ostens Land verliefs ich,
Geführt von zwei Postboten;
Gefährlich war und schwierig
Der Weg, ich, all zu jung noch,
Konnt' ihn allein nicht wandeln.
Ich kam durch Maischans Grenzen,
Den Sammelplatz der Händler
Des Ostens, kam nach Babel,
Trat ein in Sarbugs Mauern[1]).
Drauf zog ich talwärts nieder
Zu der Ägypter Lande;
Die mich begleitet, schieden.
Grad zu der Schlange ging ich,
An ihrem Hause weilt' ich,
Bis dafs sie schlummernd schliefe,
Und ich die Perle nähme.
Ich war allein und einsam,
War fremd im Haus der Gäste.
Da sah ich aus dem Osten
Ein Kind aus meinem Stamme,
Aus freiem, edlem Hause,
Ein Kind, schön, liebenswürdig,
Den Sohn gesalbter Eltern.
Er hing mir an, ich machte
Ihn mir zum trauten Freunde,
Ich machte ihn zu einem
Genossen meines Handels,
Und vor Ägyptens Volke
Warnt' ich ihn, vor Gemeinschaft
Mit den unreinen Leuten.
Die Landeskleidung trug ich,
Dafs sie Verdacht nicht fafsten,
Ich sei von fern gekommen,
Die Perle zu erwerben,
Und mir die Schlange weckten.
Doch an gewissen Zeichen
Sahn sie, dafs ihrem Lande
Ich nicht entstammen konnte,
Berückten mich mit Listen,
Ich afs von ihrer Speise.
Mein Königsblut vergessend,
Fronte ich ihrem König,
Und ich vergafs die Perle,
Nach der ich ausgesandt war
Aus meinem Vaterhause;
Bedrückt von ihren Speisen,
Lag ich in tiefem Schlafe.
Und meine Eltern sahen
Voll Schmerz der Leiden Fülle,
Die mich betroffen hatten.
In unserem Reiche hiefs es,
Dafs jeder an der Pforte
Erscheine, Könige, Häupter
Des Partherreiches, des Ostens
Gesamte Würdenträger.
Im Rate ward beschlossen:
»Aus der Ägypterlande
Soll er errettet werden!«
Sie schrieben einen Brief mir,
Und jeder Edle zeichnet
Den Brief mit seinem Namen:
»Vom Könige der Kön'ge,
Vom Vater, von der Mutter,
Der Herrscherin des Ostens,
Vom Bruder, der als Zweiter
Im Reich herrscht, unserm Sohne
Im Land Ägypten Friede!
Wach auf, vom Schlaf erheb Dich,
Hör auf des Briefes Worte!
Denk, dafs ein Königssohn Du,
Sieh an den Schimpf der Knechtschaft,
Der Perle denk', um welche
Ägypten Du besuchtest,
Vergifs nicht jenes Prachtkleid
Und Deine Feiertoga,
Als Schmuck Dir anzulegen,
Dafs in dem Buch der Helden
Dein Name werd' gelesen,

[1]) Wahrscheinlich ein mystischer Name von Babel.

Und Du mit Deinem Bruder,
Dem erstgebornen Prinzen,
In unserem Reiche herrschest.«
Es war mein Brief ein Schreiben,
Von Königshand versiegelt
Vor Babels bösen Söhnen,
Vor Sarbugs Aufruhrgeistern.
Er flog gleich wie der Adler,
Der König aller Vögel,
Er schwebt zu mir hernieder
Und ward zu lauter Rede.
Als seine Stimm' ich hörte,
Die Stimme seines Rauschens,
Erwacht' ich aus dem Schlafe;
Ich hob ihn auf, ich küfst' ihn,
Löste sein Siegel, las ihn.
Der Nachhall seiner Worte
War mir ins Herz geschrieben;
Aus Königsstamm entsprossen,
Trug ich des Adels Stempel.
Ich dachte an die Perle,
Um die ich nach Ägypten
Gesandt war, und die Schlange,
Das Schreckenstier, giftschnaubend,
Fing an ich zu bezaubern;
Sie fiel in Schlaf und Schlummer,
Ob meines Vaters Namen,
Des Namens unseres Zweiten,
Und meiner Mutter, welche
Als Ostens Königin herrschet.
Ich raubte ihr die Perle,
Brach auf zum Vaterhause;
Ihr Kleid, von Schmutz beflecket,
Liefs ich in ihrem Lande;
Ich lenkte meine Schritte
Geraden Wegs nach Osten,
Dem Lichte unsrer Heimat;
Den Brief, der mich erweckte,
Fand ich auf meinem Wege,
Und wie sein Laut mich wachrief,
Erhellten seine Züge,
Auf Chinastoff mit Rötel
Geschrieben, meine Pfade;
Durch seine Führerstimme
Trieb er mich an zur Eile,
Zog mich durch seine Liebe.
Zuerst durchzog ich Sarbug,
Liefs Babel dann zur Linken,
Ich kam zum grofsen Maišchan,
Dem Hafen der Kaufleute,
Am Meeresufer liegend.
Den Glanzschmuck, den ich auszog,
Ihm beigeschnürt die Toga,
Ihn schickten meine Eltern
Her von Hyrkaniens Höhen,
Durch der Schatzmeister Hände,
Auf deren Treu sie bauten.
Sein Aussehn war vergessen,
Da ich in meiner Jugend
In meines Vaters Hause
Ihn ausgezogen hatte.
Als plötzlich ich ihn schaute,
Schien das Gewand mir ähnlich,
Als säh ich mich im Spiegel;
Ich sah es in mir gänzlich,
Und sah in ihm auch mich ganz,
Wir waren zwei Getrennte
Und eins in einer Gleichheit.
Mein Haupt beugt' ich, verehrte
Die Majestät des Vaters,
Der mir den Schmuck gespendet,
Gehorsam seinem Worte.
Auch er hielt sein Versprechen;
Am Tore seiner Prinzen
Verkehrte ich, vereinigt
Mit seinen Würdenträgern
Er nahm mich auf voll Freude,
Ich war in seinem Reiche,
Den alle seine Diener
Mit Orgelstimmen preisen,
Zur Pforte, so verhiefs er
Des Königes der Kön'ge
Sollt' ich mit ihm hinziehen,
Um dann mit meiner Gabe
Mit meiner Perlenbeute
Dem König mich zu zeigen.
Auch sah ich die Schatzträger,
Die mir es überbrachten,
In gleicher Weise leuchten;
Dasselbe Königssiegel
War beiden aufgepräget
Von dem, der durch die Boten
Mein reiches Kleid mir sandte,

Mein reich geschmücktes Prachtkleid
Im Farbenschmucke prangend,
In Gold und in Beryllen,
Karchedonen und Achaten,
Buntfarbigen Sardonen.
Vollkommen wars verfertigt,
Und alle Teile waren
Mit Demantstein verbunden.
In buntem Farbenschmelze
War auf das ganze Prachtkleid
Gestickt das Bild des Königs,
Und gleich dem Sapphiersteine
So spielten seine Farben.
Dann sah ich in ihm leben
Die Regungen der Weisheit,
Und sah, wie es sich rüstet,
Als ob es sprechen wollte.
Den leisen Sang vernahm ich,
Wie's bei der Ankunft flüstert:
»Ich bin des schnellsten Dieners,
Für den vor meinem Vater
Man mich hat aufgezogen,
Ich fühlte selbst mich wachsen
Entsprechend meinem Wirken.«
Mit königlichem Anstand
Schmiegt es sich meinem Wuchse,
Und von der Hand der Träger
Eilte es mir entgegen.
Und auch mich trieb die Liebe,
Mit ihm mich zu vereinen,
Voran eilt' ich und nahm es,
Mit seiner Farbenschönheit
Schmückt ich mich, fest umschmiegte
In buntem Farbenschmelze
Die Toga meinen Körper.
Mit ihr bekleidet stieg ich
Hinauf zum Tor des Grusses,
Zum Tore der Anbetung[1]).

IV. Die ältesten Klassiker: Aphraates und Ephraem, Balai und Cyrillonas.

Aus dem 3. Jahrhundert ist uns kein Denkmal der eben erst erblühten syrischen Litteratur erhalten. Die Missionsarbeit, die auf dem Boden des römischen, später auch auf dem des persischen Reiches durch schwere Verfolgungen gehemmt wurde, nahm offenbar die geistigen Kräfte der jungen Gemeinden ganz in Anspruch.

Erst im 4. Jahrhundert erwacht von neuem das Bedürfnis nach litterarischer Betätigung, und wieder ist es der Osten des syrischen Sprachgebiets, der vorangeht. Ein Perser Afrahat, der erst selbst zum Christentum übergetreten war, sich dem geistlichen Stande widmete und zur Würde eines Bischofs emporstieg, war der erste grofse syrische Prosaist. Die Stoffe, die ihn zum Schreiben anregten, konnten unter diesen Umständen nur theologische sein. Ein vielleicht fingierter Brief eines gewissen Gregor stellte ihm eine Anzahl theologischer Fragen, die er nun in seinem Werke beantworten will. Der Name des Absenders

[1]) Übersetzung von C. Macke, Hymnen aus dem Zweiströmelande, Mainz 1882, S. 246—257; revidiert nach G. Hoffmann, Zeitschr. für neutestamentl. Wiss. IV, S. 273 ff.; vgl. Burkitt, Urchristentum, S. 106 ff., 134 ff.

ist freilich zugleich mit dem Anfange des Briefes selbst in der einzigen syrischen Handschrift des Werkes verloren gegangen. Da aber die armenische Übersetzung diesen Brief dem berühmten armenischen Bischof Gregor dem Erleuchter zuschreibt, so darf man vielleicht mit Duval vermuten, dafs wenigstens der Name des Briefschreibers zu dieser Identifikation den Anlafs bot. Das Werk zerfällt in 22 nach dem Alphabet der Anfangsbuchstaben geordnete Abhandlungen, die zwar den syrischen Titel Memre führen, d. h. Predigten, aber das für die geistliche Rede charakteristische, rhetorische Element vermissen lassen. Die zehn ersten Abhandlungen sind im Jahre 337 geschrieben, die anderen im Jahre 344/5. Sie handeln vom Glauben, Almosen, Fasten, Gebet, Bufse, Demut, vom Mönchsleben, von der Geistlichkeit usw., einige sind gegen die Juden gerichtet. Es ist also fast der ganze Gedankenkreis der altchristlichen Weltanschauung in diesem Werke ausgemessen. Für unsere Kenntnis der Sprech- und Denkweise der altsyrischen Kirche sind diese Abhandlungen, so wenig anziehend auch ihr Inhalt genannt werden mufs, von hohem Werte, da sie von dem Einflufs des griechischen Geistes, der in den folgenden Jahrhunderten auch in der syrischen Kirche immer mehr überhand nahm, noch fast ganz frei sind. Am Schlufs ist noch eine kleine 23. Rede über die Weintraube (Jes. 45, 8) angefügt. Als Christ scheint der Verfasser den Namen Jakob geführt zu haben, was spätere Autoren, z. B. Gennadius von Marseille, dazu verleitete, ihn mit seinem älteren Zeitgenossen, dem berühmten Bischof Jakob von Nisibis, zu verwechseln[1]).

Gleichfalls im Osten stand die Wiege des fruchtbarsten Dichters, den die syrische Litteratur hervorbrachte, des heiligen Ephraem (Afrem). Er war im Jahre 306 in Nisibis geboren, angeblich als Sohn eines Götzenpriesters und einer christlichen Mutter. Seine Jugend verlebte er als Schüler und Gehilfe des eben erwähnten Bischofs Jakob von Nisibis. Die Legende, die überhaupt sein Leben mit mancherlei wunderbaren Zügen ausgestattet hat, schreibt ihm einen hervorragenden Anteil an der Befreiung dieser Stadt von der Belagerung durch den persischen König Saporzu, den er durch die Kraft seines Gebets im Jahre 338

---

[1]) Die Homilien des Aphraates, deutsch von G. Bert in Gebhardt und Harnack, Texte und Unters. III. Burkitt, Urchristentum, S. 53 ff.

zum Abzug genötigt haben soll. In Nisibis entstanden auch seine ersten poetischen Produktionen. Nach der nicht unglaubwürdigen Angabe seines Biographen ward er dazu durch die damals sehr beliebten Hymnen des Bardesanes und seines Sohnes Harmonius angeregt. Während diese eine von ihm verdammte Irrlehre verbreiteten, stellte er seine Kunst in den Dienst des wahren Glaubens. In der Tat zeigt seine Poesie denn auch im wesentlichen dieselben Formen wie die uns noch erhaltene Probe gnostischer Dichtung. Ephraems in Nisibis entstandene Lieder sind für uns auch von erheblichem historischen Interesse; sie handeln von den Leiden, die die Stadt im Verlaufe des Perserkrieges zu erdulden hatte, ferner von den Taten der Bischöfe Jakob, Babu und Vologeses sowie von den Schicksalen der Kirchengemeinden in der Umgegend. Als in Nisibis entstanden sind wohl mit Sicherheit auch die fünf Hymnen über Julianus Apostata anzusehen, in denen er in schwungvoller Sprache die Not der Kirche beim Rückfall des Kaisers ins Heidentum schildert.

Nachdem die Stadt Nisibis im Jahre 363 von Julians Nachfolger Jovian in einem in der Zwangslage geschlossenen Frieden an die Perser abgetreten worden war, wandte Ephraem sich nach vorübergehendem Aufenthalt in Bethgarbeja und Amid nach Edessa, der geistigen Hauptstadt der unter römischer Herrschaft lebenden Syrer. Dort sammelte er zunächst, wie es scheint, die in Nisibis entstandenen 21 Gesänge zum Lobe der nun von ihm verlassenen Gemeinde, vermehrte sie um 56 neue Stücke und scheint sie selbst mit diesen zusammen als die «Nisibenischen Hymnen» herausgegeben zu haben. Die übrigen noch sehr zahlreichen Werke, die er in Edessa schrieb, tragen schon recht deutlich den Stempel des Alters. Er scheint in dieser Stadt zunächst eine nicht unerhebliche Lehrtätigkeit entwickelt zu haben, wahrscheinlich an derselben Schule, die später als die der Perser bekannt war, und in der wir vielleicht sogar eine Stiftung Ephraems und der mit ihm aus Nisibis geflohenen Syrer sehen dürfen. Durch seine Lehrtätigkeit sind jedenfalls seine Kommentare zum Alten und zum Neuen Testament, die wichtigsten unter seinen Prosaschriften, hervorgerufen. Leider besitzen wir diese nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt. Die Erklärung des alten Testaments ist uns nur in einem Auszug erhalten, den der edessenische Mönch Severus im Jahre 861 veranstaltet hat.

Den Kommentar zum Neuen Testament besitzen wir zwar vollständig, aber nicht mehr im Urtext, sondern nur noch in einer armenischen Übersetzung. Bemerkenswert ist, dafs er das Leben Jesu nicht nach den vier Evangelien selbst, sondern nach der Harmonie des Tatian, die also damals im kirchlichen Gebrauch noch die Hauptrolle gespielt haben mufs, auslegte. Von den sonstigen neutestamentlichen Schriften erkannte die syrische Kirche damals nur die paulinischen Briefe als kanonisch an, und so hat auch Ephraem diese allein kommentiert.

Umfangreicher als seine Prosawerke sind seine metrischen Erzeugnisse aus der edessenischen Zeit. Da er sich als Vertreter der reinen Kirchenlehre fühlte, so fand er in Edessa, wo die Anfänge des Christentums ja unter dem Zeichen der Häresie gestanden hatten, ein des Umbauens nur zu sehr bedürftiges Feld. In den wahrscheinlich in Edessa entstandenen Streitgedichten gegen die Grübler und Ketzer schlägt er oft einen leidenschaftlichen Ton an, der selbst öde theologische Erörterungen noch mit einem gewissen ästhetischen Reize belebt. Auch in den Klageliedern auf den Tod einzelner Gemeindeglieder klingen uns zuweilen wärmere und tiefere Töne entgegen. Seine metrischen Erzählungen aber sind meist recht weitschweifig und ermüden durch ihre formelhaften Erläuterungen kirchlichen Lebens und kirchlicher Lehre. Volkstümliche Gedanken klingen nur selten bei ihm durch, wie in jenem Gebet um Regen (ed. Lamy III, S. 85 ff.), in dem altheidnische, auch heute im Orient noch nicht erstorbene Vorstellungen von der Macht des Analogiezaubers unter der christlichen Form hell durchscheinen. (Arch. f. Rel. IX, S. 518.)

Übrigens ist es bei den Erzeugnissen seiner edessenischen Periode aufserordentlich schwer, in jedem einzelnen Falle die Frage zu entscheiden, ob Ephraem wirklich der Autor ist, oder ob nicht ein Werk eines Schülers unter seinem Namen geht. Nicht immer ist uns die Kritik so leicht gemacht wie bei dem ihm zugeschriebenen Gedicht, das den im Juli 396 erfolgten Hunneneinfall erwähnt, oder jenem auf die Verbannung des edessenischen Bischofs Barses während der Verfolgung durch Valens im September 373, drei Monate nach Ephraems Tode, oder bei dem Klagelied auf den erst nach ihm gestorbenen Bischof Basilius von Cäsarea. Auch sind wir nicht sicher, ob

nicht so umfangreiche Zusätze und Erweiterungen, wie sie Duval in dem sogenannten Testament Ephraems nachgewiesen hat, auch in manchen anderen seiner Schriften erfolgt sind.

Zweifelhaft ist auch Ephraems Autorschaft bei einem Werke, das sonst seinem litterarischen Ruhmeskranze ein nicht unbedeutendes Blatt anfügen würde. Unter Ephraems Namen geht eine Darstellung der Geschichte Josephs in zwölf Gesängen, die durch die Gestaltung des Stoffes eine nicht geringe poetische Kraft verrät; daher fand dies Gedicht denn auch in späterer Zeit noch Bewunderer und Nachahmer. Aber schon die Überlieferung ist sich über den Autor nicht einig; eine Handschrift nennt als Verfasser nicht Ephraem, sondern seinen Schüler Balai — ob mit besserem Recht, läfst sich freilich auch nicht entscheiden.

An Formenreichtum steht Ephraems Dichtung in der syrischen Litteratur unerreicht da. Während die späteren Dichter sich durchweg an ein oder zwei Versmafse halten, hat er nicht nur die 5- und 6silbigen Metra beliebig gehandhabt, sondern auch kunstreichere von 8, 9 und 10 Silben ausgebildet. In noch höherem Mafse aber zeigt sich seine Formkunst in der Handhabung des Strophenbaues, in dem er eine später nie wieder erreichte Mannigfaltigkeit aufweist. Er selbst teilt in seinem Testament schon seine Dichtungen in zwei Klassen, Memra und Medrascha, die aber beide, wie H. Grimme (Collectanea Friburgensia II, 1893) nachgewiesen hat, strophisch gebaut sind. Während die Memra zur blofsen Rezitation und sicher auch schon zu stiller Lektüre bestimmt sind, sollen die Madrasche als Chorgesänge in Musikbegleitung vorgetragen werden.

Ein grofses Fest hielt jetzt der Tod,
Berief und lud die Nationen
Und Völker aller Sprachen ein;
Berief die Könige und Fürsten,
Die Mächtigen und die Gebieter,
Berief den ganzen Erdenkreis,
Und brachte Stämme und Geschlechter,
Die Inseln auch und die drauf wohnen
Von jedem End' der Welt daher,
Tat auf das gier'ge Totenreich,
Den Schlund, der jegliches verschlingt.

Der Tod stand wie ein König mitten
In der Behausung aller Toten,
Umringt von seinen Kriegesheeren
Und Myriaden ohne Zahl,
Der Menschheit dichtgedrängten Scharen,
Die er berief, um ihn zu kennen.
Zu Boden stürzte er die Menschheit
Und warf sie in der Toten Dunkel;
Zu ganzen Hügeln häuft er unter
Den Stummen auf die Redenden.
Der Gräber Rachen ist nun offen,
Geschlossen der Paläste Tor;

Von Leichen strotzen jetzt die Gräber,
Die Häuser stehen menschenleer.
Betreten ist der Weg zur Gruft,
Und öde der zum Haus des Lebens.
Nie satt sind Grab und Totenreich,
Die Grüfte sagen nie: »Genug!«
Schon hat ein jeder sein Geschäft
Und alle Arbeit aufgegeben,
Gebäud' und Eigentum verlassen,
Und jedermann gräbt sich ein Grab.
Sie graben Tage sich und Nächte
Die Gräber und entkommen nicht.
Da sorgt ein jeder, seiner Leiche
Bald eine Grube zu bereiten;
Die ist ihm lieber als die Betten,
Mit reichen Decken überzogen.
Ein jeder strebt so viele Gräber,
Als Leute zählt sein Haus, zu graben,
Verkaufet alles, was er hat,
Um sich die Werkzeug' zu verschaffen.
Verachtet ist das Gold und Silber,
Und nur die Gräber sind geschätzt.
Gleich einem Quell, der nie versiegt,
Strömt fort der Weg ins Totenhaus;
Der Leichen Zahl gebrechen Gräber,
Und jeder sorgt für's seinige,
Um erst für seine Leich' ein Grab
Zu haben, andere dann zu bringen.
Für Gräber ist zu wenig Erde;
Man gräbt sie auf und wirft sie weg.
So modern Leichen ohne Gräber,
Verwesen ohne Totenträger.
Der Menschheit Hoffnung ist dahin,
Des Sterbens Tag ist angebrochen,
Und jeder zieht dem Leben jetzt
Ein Grab als seine Wohnung vor,
Voll Furcht, er möchte sterben und
Sein Leichnam keinen Platz mehr finden.
Die leben, preisen jene glücklich,
Die da zuerst gestorben sind;
Denn ihnen ward die schuld'ge Ehre
Und die Bestattung nach Gebrauch.
Der Boden, der die Toten trägt,
Verfault und stinkt, von Leichen voll.
Die höchste Schönheit ist zerstöret
Und liegt als Moder zwischen Toten.
Die reizendsten und schönsten Körper
Sind nun Gewürme in der Gruft.
Ein grofses Fest ist bei den Gräbern,
Dort sind nun Lebende und Tote;
Die Toten liegen in der Erde,
Und jene weinen bei den Gräbern.
Zerstöret ganz sind die Gestalten,
Wie auch die Bildungen der Menschen,
Den Knecht erkennt man nicht vom Herrn,
Den Häfslichen vom Schönen nicht.
Der Tod zog aus gleich einem Schnitter
Und mähte ab die ganze Menschheit,
Rifs Säuglinge vom Mutterschofse,
Nahm aus den Betten weg die Kinder,
Nahm fort die Jünglinge vom Felde,
Die Mädchen aus der Häuser Innerm,
Die Bräutigame von der Hochzeit,
In Klag' und Trauer diese wandelnd,
Und warf die Bräute tot dahin,
Zerstörend ihre Brautgemächer.
Gesang und Tanz macht' er verstummen,
Und stimmte Klaggesänge an.
Der eilte aus der Stadt, da traf
Der Tod ihn, und er fiel dahin;
Und jener klopft an eine Pforte,
Der Tod antwortet ihm heraus.
Die wandeln auf der Strafse hin,
Da unterbricht der Tod den Gang,
Und andere sind zum Gehen fertig,
Der Tod kommt ihnen schon entgegen.
Der rüstet eine Hochzeit zu,

Doch läſst der Tod ihm nicht die Freude;
Und jener flieht vor seinem Herrn,
Der Tod trifft ihn und macht ihn frei;
Und wo er jeden überfällt,
Da richtet der sein Grab sich zu.
Leer sind die Häuser und verödet,
Die Gräber voll und überdeckt,
Sie stehen alle offen, doch
Der Häuser Türen sind geschlossen.
Der Scherz ist von der Erd' entflohn,
Und jede Freude ist dahin;
Nur Weinen herrschet rings und Seufzen,
Und Klag' und Gram nimmt überhand.
Die Erde schreit von groſsem Schmerze
Und flehet heiſs zu Gott empor:
»Gebiet, o Herr, dem gier'gen Tode,
Die Hand vom Schwerte abzuziehn!
Ich bin wie eine Witwe nun,
Von Todesängsten rings umgeben.
Die Wege sind von Menschen leer,
Die Häuser öde von Bewohnern,
Und einsam trauern alle Straſsen,
Der Menschenmenge ganz beraubt.
Nimm an, o Herr, nach deiner Milde
Der Tiere Schreien und Gebrüll!
Die Tenne weint um ihren Herrn,
Der Landmann läſst die Arbeit stehn,
Die Herde weinet um den Hirten,
Zerstreuet auf dem Berg umher.
Das Pferd fühlt Wehmut und beweint
Den Herrn mit kläglichem Gewieher.
Sieh, unsere Felder gehn zugrunde,
Weil ihre Bauern Leichen sind.
Die Weinberg' klagen und die Triften,
Der Rinderherden Weide einst.
Verschlieſs, o Herr, des Abgrunds Pforte
Und stopf des Todes Rachen zu;
Versperre aller Gräber Schlund,
Die in der Wut der Tod geöffnet,
Verödung herrschet in den Häusern,
Und Totenstille in den Gassen.
Die Häuser stinken von Geschwüren,
Die Straſsen von der Leichen Menge.
Von auſsen, innen, hier und dort
Regieret nun der Moderduft.
Der Tod macht eine Kelter uns,
Wovon die ganze Erde spricht,
Warf ihre Völker dort hinein
Und trat sie wie die Trauben dann.«
O Brüder, laſst uns nie vergessen,
Welch Fest der Tod bei uns gefeiert!
Ach, wär auch unser Herz von Stein,
Wir müſsten fühlen unser Elend.
Drum still vielmehr mit Tränen jetzt,
Und trocknen wir der Waisen Tränen!
Laſst uns nicht heute Mitleid fühlen
Und morgen bittere Hasser sein!
Laſst insgesamt uns immer flehen
Zu Gott mit unbeflecktem Herzen,
Daſs er die Pest von uns entferne
Und gnädiglich die Strafe hemme,
Und daſs wir, wann am End' er kommt
In Herrlichkeit mit ihm einziehn
Ins Brautgemach (des Himmelreichs)[1].

Ephraem starb auf der Höhe seines Ruhmes am 9. Juni 373. Seine Werke wurden sehr früh ins Griechische und Armenische,

[1]) Necrosima LXIII, übersetzt von Zingerle, Ausgewählte Schriften des heiligen Kirchenvaters Ephräm IV (Innsbruck 1830—1838), S. 110—115.

später auch ins Arabische und vereinzelt ins Abessinische übersetzt, so dafs er auf die gesamte christliche Litteratur des Orients einen Einflufs ausgeübt hat, wie kein zweiter syrischer Schriftsteller.

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts blühten im westlichen Syrien noch zwei Dichter, deren Werke uns wenigstens teilweise erhalten sind. Balai scheint Chorbischof von Aleppo gewesen zu sein. In fünf Gedichten feierte er den Bischof von Aleppo Acacius, der im Jahre 432 in hohem Alter starb. Aufserdem besitzen wir noch von ihm verschiedene Gedichte auf kirchliche Feste und Gedenktage und auf einzelne Heilige.

Vielleicht noch etwas früher ist die Blütezeit des Cyrillonas anzusetzen, über dessen Heimat und Lebensverhältnisse wir nichts Sicheres wissen. Die Hypothese, dafs er mit Absamja, dem Schwestersohn Ephraems identisch sei, stützt sich nur darauf, dafs beide über den Hunneneinfall des Jahres 396 gedichtet haben, kann also nicht als begründet angesehen werden. Aufser diesem Liede besitzen wir von ihm noch Dichtungen über die Kreuzigung Christi, über Ostern und Weihnachten[1]).

V. Die Zeit der Kirchenspaltung.

Bisher war die Entwicklung der syrischen Litteratur mit der freien Ausbreitung des Christentums Hand in Hand gegangen. Die von den weltlichen Mächten ausgehenden Verfolgungen hatten die innere Kraft der Kirche nicht brechen können. Nachdem diese aber ihre Stellung nach aufsen gesichert hatte, wandte sie sich dem Ausbau der Dogmatik zu. Die Streitigkeiten über die Natur Christi führten zu einer Reihe gewaltsamer innerer Krisen, erschütterten die ganze Kirche des Ostens aufs heftigste und spalteten die bis dahin wenigstens im Geiste geeinte syrische Nation in zwei feindliche Lager. Die Lehre des Nestorius fand im Osten des syrischen Sprachgebiets im persischen Reich begeisterte Anhänger, während die Untertanen der Oströmer sich zum Monophysitismus bekannten. In und um Edessa gerieten die Vertreter der beiden Lehrmeinungen in heifse Kämpfe, die nach dem Brauche der Zeit nicht nur mit geistigen Waffen ge-

---

[1]) Übersetzungen von Bickell in Thalhofers Bibliothek der Kirchenväter S. 41, 9—63.

führt wurden. Im Jahre 489 ward durch ein Edikt des Kaisers Zeno die blühende Schule der Perser in Edessa geschlossen. Das wichtigste geistige Band zwischen Ost- und Westsyrern war damit zerschnitten. Die beiden Hälften der Nation schlossen sich im Laufe der Zeit immer mehr gegeneinander ab, bis sie endlich, als sie unter der Herrschaft der Muhammedaner wieder politisch geeint waren, sich kaum noch den gemeinsamen Feinden ihres Glaubens gegenüber verbunden fühlten.

Unter den Stürmen dieser Glaubenskämpfe erstand noch ein wenigstens an Fruchtbarkeit sehr bedeutender Dichter, Isaak von Antiochien. Über sein Leben, das sich aus den gewöhnlichen Bahnen geistlicher Bildung und Tätigkeit kaum entfernt haben wird, sind wir nur mangelhaft unterrichtet. Zur chronologischen Fixierung überliefern spätere Autoren zwei Daten, die schwer miteinander in Einklang zu bringen sind. Nach der Angabe eines syrischen Chronisten soll er die Stadt Rom besucht und die Säkularspiele des Jahres 404 sowie die Einnahme der Stadt durch Alarich im Jahre 410 besungen haben. Gennadius von Marseille aber berichtet, dafs er ein Gedicht auf das Erdbeben von Antiochia im Jahre 459 verfafst habe. Die Annahme läfst sich kaum umgehen, dafs hier zwei Personen gleichen Namens gemeint sind. Schon Jakob von Edessa unterscheidet denn auch beide von einander und von einem dritten Träger dieses Namens, einem Schüler Ephraems. In der Tat werden vier Dichtungen, die die allgemeine Tradition Isaak von Antiochien zuschreibt, in einer Handschrift als Eigentum Ephraems bezeichnet, sind also wohl aus dessen Schule hervorgegangen. Was wir sonst unter diesem Namen besitzen, scheint in der Hauptsache von einem im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts unter Kaiser Zeno in Edessa lebenden Priester geschrieben zu sein. Das war jedenfalls ein ungewöhnlich fruchtbarer Schriftsteller, dem daher irrtümlich auch Werke anderer Autoren zugewiesen sein mögen. Für seine Fruchtbarkeit bezeichnend sind namentlich zwei Gedichte, eins über einen Papagei, der in den Strafsen von Antiochia ἅγιος ὁ θεός gerufen hatte, in 2137 Versen, und ein anderes über die Reue in 1929 Versen.

Vielleicht wird eine eingehende Untersuchung der in den Gedichten vertretenen dogmatischen Ansichten noch einmal zu einer Sichtung von Isaaks poetischem Nachlafs führen. Freilich

ist sein Interesse an der Dogmatik nicht sehr grofs. Er fühlt sich in erster Linie als Sittenprediger, berufen der Welt- und Klostergeistlichkeit seiner Zeit den Spiegel vorzuhalten. Die Schilderungen, die er von ihrem Treiben entwirft, sind nicht immer sehr erbaulich, daher denn der neueste Herausgeber Bedjan, selbst ein Syrer, der mit seinen Drucken in erster Linie seelsorgerische Zwecke verfolgt, seine Sprache als oft zu scharf tadeln mufs. Vom rein litterarischen Standpunkt aus verdient Isaak eine relativ hohe Schätzung. Zwar ist er kein so grofser Meister der metrischen Form wie Ephraem, er bedient sich immer nur des siebensilbigen Verses. Aber in der Herrschaft über die Sprache ist er ihm fast noch überlegen. Naturgemäfs ist auch seine Rede stark biblisch gefärbt, aber seine Ausdrucksweise ist dabei oft so originell, dafs man vermuten darf, er habe aus dem Wortschatz seines heimatlichen Dialekts geschöpft.

Noch bevor die Nestorianer aus Edessa vertrieben wurden, blühte dort ein Dichter, den sie vorzugsweise als den ihrigen in Anspruch nahmen, und der sich um die kirchliche Poesie der Ostsyrer grofse Verdienste erwarb, Narses aus Ma'alletha, »die Harfe des heiligen Geistes«, wie sein Ehrentitel lautet. Er wirkte in Edessa in Gemeinschaft mit Barsauma, dem eifrigsten Verfechter der nestorianischen Lehre, bis dieser vor der Wut des Pöbels fliehen und sich in Nisibis einen neuen Wirkungskreis suchen mufste. Als dann im Jahre 489 die persische Schule geschlossen wurde, verliefs auch Narses die Stadt und ging nach Nisibis, wo er zu Anfang des 6. Jahrhunderts gestorben ist.

Während seine Prosaschriften, die zumeist der Auslegung der heiligen Schrift dienten, bis auf geringe Reste verloren sind, haben sich seine Dichtungen bei den Nestorianern bis heute im gottesdienstlichen Gebrauch erhalten. Er pflegte aber nicht nur die religiöse Lyrik, sondern versuchte sich auch an epischen Stoffen. Nach dem Vorbilde der aus Ephraems Schule hervorgegangenen Josephsdichtung behandelte er die gleiche biblische Geschichte, aber in engerem Anschlufs an die alttestamentliche Vorlage und ohne die weitschweifige Ausführlichkeit jener älteren Dichtung.

Während der aus dem römischen Reiche vertriebene Nestorianismus bei dessen Rivalen in Persien Schutz fand und sich ruhig entwickeln konnte, erstand der offiziell anerkannten Orthodoxie im westlichen Syrien ein neuer sektirerischer Gegner in der

monophysitischen Lehre des Eutychius. Nachdem das Konzil von Chalcedon dessen Anhänger in den Bann getan, hatten sie namentlich in den Hauptstädten des Reiches, in Konstantinopel, Antiochia und Alexandria, in den Jahren 518—21 unter heftigen Verfolgungen zu leiden. Aber weder durch diese Heimsuchung unter dem Kaiser Justin, noch durch die unter seinem Nachfolger Justinian seit 535 liefsen sich die Westsyrer zum Abfall von der einmal angenommenen Lehre bewegen. Während die aramäischen Anhänger der offiziellen Orthodoxie dem Geistesleben ihrer Volksgenossen, wie wir noch sehen werden, immer mehr entfremdet wurden, entwickelten die von Konstantinopel unterdrückten und verfolgten monophysitischen Ketzer eine litterarische Tätigkeit, welche die ihrer Brüder im Osten noch erheblich übertraf.

Zu ihnen bekannte sich der gröfste Dichter, den Syrien nach Ephraem hervorgebracht hat, Jakob von Sarug, »die Flöte des heiligen Geistes und die Harfe der gläubigen Kirche«, wie er im Gegensatz zu Narses genannt wird. Er war im Jahre 451 als Sohn eines Priesters zu Kurtam am Euphrat, wahrscheinlich einem Dorf im Bezirke von Sarug, geboren. Seine Erziehung genofs er zu Edessa und stieg dann in der geistlichen Laufbahn zunächst zur Würde eines Periodeutes (Inspektors) von Haura auf. Im Alter von 68 Jahren ward er im Jahre 519 zum Bischof von Batnan, der Hauptstadt des Distriktes Sarug, gewählt. Nicht lange darauf, am 29. November 521, starb er.

Seine Tätigkeit als Prosaschriftsteller beschränkte sich im wesentlichen auf Gelegenheitsarbeiten. Einige Predigten, wie der geistliche Beruf sie mit sich brachte, sind uns erhalten; dahin gehören auch einige liturgische Texte. Bedeutender sind seine Briefe, von denen eine ansehnliche Sammlung in zwei Handschriften des Britischen Museums auf uns gekommen ist. Es sind zumeist Sendschreiben, zu denen ihm besondere, die Kirche bewegende Kalamitäten und Spaltungen den Anlafs gaben, wie z. B. an die himjarischen Christen in der südarabischen Stadt Nagran, die von dem zum Judentum übergetretenen König verfolgt waren, und an die von den Persern bedrohte Stadt Edessa.

Jakobs eigentliche Bedeutung aber beruht auf seiner poetischen Produktion. Nicht weniger als 763 metrische Homilien von ihm kannte noch Jakob von Edessa. Ungefähr die Hälfte davon, gegen 300 Gedichte, sind uns erhalten; bis vor kurzem

waren erst wenige davon zugänglich, nun aber hat der unermüdliche P. Bedjan auch diese Lücke unserer Kenntnis ausgefüllt. Die Stoffe, die Jakob behandelt, sind natürlich durch die Grenzen seiner theologischen Bildung beschränkt. Er schöpft sie aus der Bibel, mit Vorliebe aber auch aus der Legende und der Kirchengeschichte, wie die Gedichte über die Taufe Konstantins, den Palast, den der Apostel Thomas dem König von Indien im Himmel erbaute, den Fall der Idole, die edessenischen Märtyrer und Simeon den Säulenheiligen, eine Hauptstütze des Monophysitismus [1]).

An metrischem Formenreichtum kann Jakob sich mit Ephraem nicht vergleichen. Sein Lieblingsmafs ist ein ziemlich langer, zwölfsilbiger Vers, der aber dank seiner stets geschmackvollen Ausdrucksweise nie ermüdend wirkt. An Frische und Klarheit des Stiles steht Jakob in der syrischen Litteratur unübertroffen da.

Auch Jakobs Werken war eine ähnlich weite Verbreitung wie denen Ephraems beschieden; durch Vermittelung der Araber sind einige seiner Dichtungen sogar zu den Abessiniern gelangt.

Ein geistliches Morgenlied.

1. Geh auf, o unser Herr, in mir,
Und Tageslicht mir bringe,
Dafs ich erhellt und staunend dir,
Gott, Loblieder singe!

2. Des Morgens Stimme wecke mich,
Dein göttlich Sein zu ehren,
Dann will den Tag durchwandeln ich
Betrachtend deine Lehren.

3. Mit jedem Tag, der neu erwacht,
Soll uns dein Licht erscheinen
Und jedes Irrtums Schatten Nacht
Verscheuchen von den Deinen.

4. Hell wird die Schöpfung; lafs mit ihr
Das Licht ins Herz uns dringen,
Dafs wir mit Tagen und Nächten dir
Des Lobes Opfer bringen!

---

[1]) Sicher nicht von ihm stammt die einzige Bearbeitung eines weltlichen Stoffes, die unter seinem Namen geht, der Alexandersage (vgl. A. Weber, Des Mar Yakub Gedicht über den gläubigen König Aleksandrus, Berlin 1862), wie G. Hunnius, Das syrische Alexanderlied, Diss., Göttingen 1904, endgültig nachgewiesen hat. Wie bei den Dichtungen Ephraems erhebt sich übrigens auch hier regelmäfsig die Frage, wie weit den Handschriften in der Überlieferung der Autornamen Glauben geschenkt werden darf. Schon unter den bisher bekannten Stücken sind einige dringend verdächtig, seinen Namen mit Unrecht zu tragen.

5. Ein reines Opfer weihet dir
Der Morgen, mit ihm wollen
Die schuldige Verehrung wir
Nach Kräften, Herr, dir zollen.

6. Sieh, du gebotst, der Schlaf der Nacht
Ist schnell von uns entschwunden,
Entfern' auch so der Sünde Macht,
Die uns bedeckt mit Wunden!

7. Es preise jeder Morgen dich
Und Abend! Süfs erheben
Zu dir empor die Düfte sich,
Die sie als Opfer geben.

Klage einer gefallenen Seele.

1. Wer gibt mir wieder
Die schönen Zierden,
Womit ich prangte,
Eh' ich gesündigt?
Wenn Gott auch gnädig,
Der Allerbarmer mich wieder aufnimmt,
Wer kann die Schönheit,
Die ich verloren,
Zurück mir stellen?

2. Mein schönes Wesen,
Das herrlich strahlte
Gleich hellem Tage,
Das dann verfinstert
Erlosch, wer macht es
Schön wieder schimmern?

3. Wenn durch Erbarmung
Auch rein ich werde
Von meinen Schulden,
Wer hebt mich wieder
Auf jene Höhe,
Der ich entsunken?[1])

Unter den Kämpfen um das christologische Dogma blühte das Talent eines der gröfsten syrischen Prosaisten, des Aksenaja oder Philoxenos von Mabbug. Er stammte aus Tahal in der Kirchenprovinz Beth Garmai zwischen dem Tigris und dem kleinen Zab. Als er in Edessa studierte, wurde dort noch die Lehre des Nestorius, namentlich von Ibas an der Schule der Perser vorgetragen. Doch liefs er sich damals nicht für diese Anschauungen gewinnen. Er wandte sich vielmehr nach Westen, um in den Dienst der monophysitischen Bewegung zu treten. Im Jahre 485 ward er in Antiochia von dem Patriarchen Petrus dem Walker zum Bischof von Hierapolis-Mabbug geweiht. Unermüdlich und unerschrocken trat er seitdem als Verteidiger seiner Konfession auf, und zweimal machte er die Reise nach Konstantinopel, um in der Hauptstadt die Sache seiner Glaubensgenossen zu verfechten. Nicht nur der Erzbischof von Konstantinopel, Macedonius, sondern

[1]) Aus dem Breviarium feriale Syriacum, Rom 1787, übersetzt von Zingerle, ZMDG, S. 12, 120, 126.

auch der Nachfolger Peters auf dem Patriarchenstuhl zu Antiochia, Flavian, verfolgten ihn mit grimmem Hasse und suchten die monophysitische Lehre mit Gewalt auszurotten. Im Jahre 512 gelang es ihm aber im Bunde mit dem Bischof von Cäsaräa in Kappadokien, den Flavian in die Verbannung zu treiben und an seiner Stelle seinen Freund Severus auf den Thron zu erheben. Als aber im Jahre 519 der Kaiser Anastasius starb, nahm dessen Nachfolger Justin den Kampf gegen die Monophysiten wieder auf. Nicht weniger als 54 Bischöfe, die sich weigerten, die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon zu unterschreiben, wurden ihres Amtes entsetzt und verbannt, unter ihnen auch Philoxenos und sein Freund Severus. Ersterer ward zunächst nach Philippopolis in Thracien (Bulgarien), dann nach Gangra in Paphlagonien geschickt. In dieser Stadt fiel er im Jahre 523 durch Mörderhand.

Die Stürme seines bewegten Lebens spiegeln sich in seinen Briefen wieder, in denen er oft in leidenschaftlichen Ergiefsungen die Sache seiner Konfession verficht. Die dogmatischen Streitigkeiten gaben ihm auch zu zahlreichen, rein theologischen Erörterungen Anlafs, in denen wir weniger den scharfen und originellen Denker als den überzeugten Anhänger einer Schulmeinung hören. Mit seinen dogmatischen Interessen in engstem Zusammenhange stand auch seine Revision der Bibelübersetzung, in der er das Griechisch der LXX und des N. T. aufs genaueste nachzubilden suchte. Seine Übersetzung wurde später für das A. T. von Paul von Tella de Mauzelath im Jahre 616/7 in einem Kloster bei Alexandria, für das N. T. von Thomas von Heraclea, Bischof von Mabbug um dieselbe Zeit und in derselben Gegend revidiert. Mehr aber noch als diesen Arbeiten verdankt Philoxenos seinen Predigten einen Platz in der Litteraturgeschichte seines Volkes. Natürlich ist auch deren Inhalt an sich nicht immer anziehend, wenn es auch wohltuend berührt, dafs er hier mehr der ethischen Seite der Religion ihr Recht werden läfst. Der litterarische Wert dieser Reden beruht aber vor allem auf ihrer Sprache. Wenn wir in der Dichtung schon zwischen den beiden Klassikern Ephraem und Jakob einen gewaltigen Fortschritt in der Leichtigkeit und Eleganz der Diktion konstatieren können, so bei Philoxenos im Vergleich mit Aphraates. Aber in Philoxenos' Stil tritt der griechische Einflufs deutlich zutage.

Das ist ja nur natürlich bei einem Manne, der mit griechischer Denkweise in viel innigere Berührung gekommen war als jener mesopotamische Landgeistliche. Wie sein Freund Severus nur Griechisch schrieb, so mufs auch Philoxenos diese Sprache vollkommen beherrscht haben.

Während der Verfechter der dyo- und der monophysitischen Lehre über die Herrschaft in der Kirche stritten, erblühte unter den Stillen im Lande Syrien eine geistige Bewegung, die ihre Jünger über die Nichtigkeiten dieser Zeit erheben und sie befähigen wollte, die göttlichen Dinge selbst zu schauen. Schon in der alten Kirche hatte es eine sehr starke Unterströmung gegeben, die das Heil der Seele in der Vertiefung in die himmlischen Mysterien gesehen hatte. Diese pantheistische Richtung fand namentlich in Palästina und Ägypten zahlreiche Anhänger, und ihre Ideen wurden um die Wende des 6. Jahrhunderts litterarisch vertreten in den griechischen Schriften, die unter dem Namen eines Schülers des Apostels Paulus, des Atheners Dionysius Areopagita, umliefen und bald auch in Übersetzung den Syrern zugänglich wurden. Nun unternahm es auch ein Syrer, diese Gedanken seinen Landsleuten in ihrer eigenen Sprache zu verkünden.

Stephan bar Sudaili war in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Edessa geboren und soll in seiner Jugend in Ägypten gewesen sein, wo ein Mönch namens Johannes ihn in die pantheistische Geheimlehre eingeführt hätte. Er trat dann in seiner Vaterstadt als Lehrer und Schriftsteller auf. Da er sich durch manche seiner Behauptungen, z. B. indem er die Ewigkeit der Höllenstrafen leugnete, mit der monophysitischen Lehre in Widerspruch setzte, wandten sich Jakob von Sarug und Philoxenos in zwei Sendschreiben gegen ihn. Er mufste dann seine Heimat verlassen und in Palästina, wie es scheint in einem Kloster zu Jerusalem, Zuflucht suchen, wo die Gedanken jenes Pseudo-Dionysius, die mit den seinen sich vielfach berührten, von den Mönchen in Ehren gehalten wurden.

Wie jener unbekannte griechische Vertreter des Pantheismus sein Werk dem Träger eines berühmten Namens untergeschoben hatte, so trat auch Stephan als Schriftsteller nicht in seinem eigenen Namen, sondern in dem eines gewissen Hierotheos auf. Demgemäfs wollte er sein Werk auch als eine Übersetzung aus

dem Griechischen angesehen wissen, aber das überaus elegante Syrisch, das der Zeitgenosse des Jakob und Philoxenos schrieb, war dieser Fiktion wenig günstig. Während die Dogmatik der Staatskirche auf den aristotelischen Gedanken fortbaute, fanden durch Stephan die neuplatonischen Ideen des späteren Hellenismus Eingang in die Litteratur der Syrer. Eine öffentliche Wirksamkeit konnte diese Gedankenwelt natürlich nicht finden, und Stephans Schriften sind nie über einen engen Kreis von Eingeweihten hinausgekommen. Aber noch zwei grofse monophysitische Lehrer der späteren Zeit, Theodosius von Antiochia (887—986) und der letzte bedeutende Schriftsteller der Syrer, Barhebräus, haben es der Mühe wert gehalten, seine Schrift auszulegen und ihre Widersprüche gegen die monophysitische Lehre zu vertuschen, da sie den Wert seiner Gedanken für die persönliche Frömmigkeit wohl zu schätzen wufsten. Aber auch über den Kreis der syrischen Kirche hinaus hat sein Wirken Frucht getragen. Merx (Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, Rektoratsrede, Heidelberg 1893) hat gezeigt, dafs nicht nur die mittelalterliche Mystik des Abendlandes, sondern auch die grofse sufische Bewegung im Islam (s. Bd. VI, 1, 145; 2, 133) ihre fruchtbarstem Gedanken diesem syrischen Autor verdankten.

VI. Die Anfänge der syrischen Geschichtschreibung.

In diese erste stürmische, aber fruchtbare Periode der syrischen Litteratur fällt auch die erste Blüte der Geschichtschreibung, auf der die allgemeine Bedeutung dieses Schrifttums in hohem Mafse beruht. Während aber mit den kirchlichen Dichtungen und den theologischen Streitschriften meist auch die Namen ihrer Urheber auf die Nachwelt gekommen sind, wurden die ältesten historischen Aufzeichnungen durchweg anonym überliefert. Der Schriftsteller tritt in diesen Arbeiten so vollständig hinter seinem Stoffe zurück, dafs die Leser sich nur für diesen interessieren und nach dem Sammler oder Redaktor nicht fragen.

Die Anfänge der Geschichtschreibung reichten, wie wir sahen, noch in die heidnische Zeit des edessenischen Fürstenhauses hinauf. In Edessa stand auch die Wiege der christlichen Historiographie, die sich naturgemäfs zuerst den Anfängen der

christlichen Mission zuwandte. Da aber keine feste Überlieferung davon berichtete, so traten Legenden an deren Stelle. Während in Wahrheit noch keiner der in Edessa selbständig regierenden Fürsten sich zum Christentum bekehrte, läfst die Legende schon den Zeitgenossen Christi auf dem Throne der Stadt sich zum Glauben an den Messias bekennen. Dieser soll sogar selbst mit dem Heiland in Verbindung getreten und ihn in einem Briefe um Heilung von der Podagra gebeten haben. In Erfüllung eines von Jesus gegebenen Versprechens hätten dann die Apostel ihren Schüler Addai nach Edessa gesandt, dem die Bekehrung der ganzen Osrhoene zu verdanken sei. Wir sahen schon, dafs diese Legende ihren eigentlichen Ursprung vielleicht in der Adiabene hatte und erst später auf Edessa übertragen wurde. Jedenfalls aber dürfen wir die sogenannte Lehre des Addai, die um die Wende des 4./5. Jahrhunderts ihre jetzige litterarische Gestalt erhalten haben dürfte, als den Vorläufer der gesamten syrischen Legendenlitteratur ansehen [1]).

An die Missionslegenden schliefsen sich alsbald die Martyrologien an. Wie die westliche Kirche, so besafs auch die des Ostens gewifs schon früh Aufzeichnungen über die Helden der Verfolgungszeit; da aber diese Aufzeichnungen dem praktischen Zwecke, der Feier der den Märtyrern gewidmeten Gedenktage dienten, so werden sie zunächst durchweg nur aus kurzen Notizen bestanden haben. Ein solches Dokument etwa aus der Mitte des 3. Jahrhunderts ist das von W. Wright (Journ. of sacr. lit. 1865/6, VIII, S. 45, 423) herausgegebene Martyrologium. Diese kurzen Notizen wurden aber später erweitert. Die Feier der Gedenktage selbst gab den Anlafs, da sich die Sitte einbürgerte, sie durch Verlesung eines Berichtes über die Leiden der Glaubenszeugen zu verherrlichen. Da man solche Berichte nicht aus authentischer Überlieferung schöpfen konnte, so trat die Phantasie in ihre Rechte ein. Zwar kleiden sie sich mit Vorliebe in die Form gleichzeitiger Aufzeichnungen oder gar offizieller Protokolle und spielen dabei mit angeblich genauen Kenntnissen über die politischen und administrativen Einrichtungen des römischen Reiches. Noch sorgloser als mit den mehr dekorativen Andeutungen eines gewissen Lokal- und Zeit-

[1]) Lipsius, Die edessenische Abgarsage, Braunschweig 1880.

kolorits verfuhren die Legendendichter mit der Chronologie, obwohl sie auch hier den Anschein zuverlässiger Überlieferung zu erwecken suchten. Aber all diese Dinge sind für die Verfasser wie für die Leser im Grunde nur unwesentliche Zutaten. Dafür schwelgen sie in weit ausgesponnenen Dialogen zwischen den die Untersuchung führenden Beamten und den Märtyrern, die ihnen Gelegenheit geben, ihren theologischen Standpunkt genau zu entwickeln. So schildern sie die Martyrien des Scharbil, eines zum Christentum bekehrten heidnischen Priesters, des Barsamja, des ersten Bischofs von Edessa, des Diakons Habib, des Gurja und des Schammona.

Diese Litteratur blieb nun keineswegs auf Edessa beschränkt, sie blühte ebenso in fast allen Kirchensprengeln des aramäischen Sprachgebietes auf; wir besitzen aber nur noch eine Geschichte der Märtyrer der Stadt Samosata aus der Verfolgung des Maximinus Galerius.

Noch gröfsere Bedeutung gewann diese Litteratur im Osten, im persischen Reiche. Zwar sind die Legenden, die den Apostel des Ostens Mari an den Edessener Addai und damit an die Ursprünge der christlichen Kirche selbst anknüpfen, offenbar ganz spät. Aber schon im 4. Jahrhundert mögen die meisten Erzählungen aus der ersten grofsen Verfolgung unter Sapor II. (309—379) entstanden sein, wenn auch die Angabe, dafs ein Augenzeuge selbst, der Ritter Jesajas von Arzun, Sohn des Hadabu, sie niedergeschrieben habe, schwerlich Glauben verdient. Zuverlässiger aber scheint die Nachricht, dafs die Hauptmasse dieser Geschichten von Marutha von Maiperkat gesammelt sei. Dieser Bischof, der um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts blühte, war zweimal von Theodosius II. als Gesandter an den Perserkönig Jazdegerd I. geschickt, um zugunsten der verfolgten Christen zu intervenieren, und führte zurzeit der Katholici Isaak und Jaballaha den Vorsitz auf den Konzilien zu Seleukia und Ktesiphon. Diese mannigfachen Beziehungen zur östlichen Kirche veranlafsten ihn, deren Dokumente zu sammeln. An den Anfang seines Werkes stellte er zwei apologetische Homilien, im übrigen wird er die Märtyrergeschichten wohl im wesentlichen unverändert aus seinen Quellen übernommen haben. Was uns diese Geschichten besonders wertvoll macht, ist, dafs sie mehr als die edessenischen auf eine Schilderung des Milieus

eingehen und uns so manche in anderen Quellen nicht erhaltene Angaben über Geographie und Staatsverwaltung des Sasanidenreichs überliefern. Neben dem stärker aufgetragenen Lokalkolorit ist für diese Geschichten die Ausmalung der grausamen Leiden der Glaubenszeugen charakteristisch. Während sich die Edessener dabei in mafsvollen Grenzen halten, schwelgen diese persischen Akten manchmal geradezu in Marterszenen. Man gewinnt fast den Eindruck, dafs diese Erzählungen nicht nur als erbauliche Lektüre für fromme Seelen bestimmt waren, sondern auch starken Naturen Unterhaltung bieten sollten. Mit der Sammlung des Marutha war übrigens diese Litteratur im Osten nicht abgeschlossen. Manche Akten persischer Märtyrer, wie z. B. die des Mar Qardag, tragen deutlich die Züge einer viel späteren Zeit. So ist auch die Geschichte der Märtyrer von Karcha de Beth Seloch schwerlich vor dem 6. Jahrhundert aufgezeichnet worden [1]).

Aber auch, als das Zeitalter der Verfolgungen vorüber war, und die Kirche in die Bahnen ruhiger innerer Entwicklung einlenken konnte, war sie noch reich an Helden des Geistes, deren Leben den Zeitgenossen Anregung zu biographischen Darstellungen bot. Natürlich verfolgen auch diese Biographien in erster Linie erbauliche Zwecke, was oft deutlich genug hervortritt. Die individuellen Charaktere übermalen sie gerne mit gewissen typisch-phantastischen Zügen, die als notwendige Erfordernisse eines idealen Glaubenshelden angesehen wurden. Das beste Muster einer solchen Biographie bietet das Leben des Bischofs Rabbula von Edessa (gest. 435), das bald nach seinem Tode von einem ungenannten Schüler verfafst sein mufs. Diese von warmer Liebe zu ihrem Helden getragene, von Übertreibungen freilich nicht ganz freie Lebensbeschreibung verdient schon als eins der glänzendsten Muster syrischen Prosastils einen Ehrenplatz in der Litteraturgeschichte. Rabbula war als der Sohn eines Götzenpriesters zu Qenneschrin bei Aleppo geboren. Seiner Mutter aber, die sich heimlich zum Christentum bekannte, ge-

[1]) G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert, Abh. für die Kunde des Morgenlandes VII, 3, Leipzig 1880.

lang es, ihren Sohn, obwohl er eine durchaus heidnische Erziehung genossen hatte, dem neuen Glauben zuzuführen. In wörtlicher Erfüllung der bekannten evangelischen Vorschrift entäufserte er sich aller seiner Habe und wandte sich gleich seiner Mutter dem Mönchsleben zu, das ihn freilich auf die Dauer nicht zu befriedigen vermochte. Als der Bischofsitz von Edessa durch den Tod des Diogenes erledigt wurde, berief ihn Akakios von Aleppo, der ihn getauft hatte, dorthin. In diesem Amte entfaltete Rabbula eine sehr segensreiche Tätigkeit. Sowohl die noch aus alter Zeit dort üppig wuchernden Sekten als auch die neue Irrlehre des Nestorius fanden in ihm einen eifrigen Gegner. Über dem Kampfe aber vernachlässigte er keineswegs die friedlichen Pflichten des Kirchenfürsten. Wie er sich um die Bibelübersetzung verdient machte, haben wir schon (s. o. S. 8) erwähnt. Mit gleichem Eifer wandte er sich der christlichen Liebestätigkeit zu, und sein Biograph kann sich nicht genug tun, seine Erfolge auf diesem Gebiete zu rühmen.

Diese Biographie eines Kirchenfürsten mufste eben, weil das Bild ihres Helden noch frisch in der Erinnerung der Leser lebte, in der legendenhaften Ausschmückung ein gewisses Mafs innehalten. Um so reiner treten die typischen Züge in der Legende vom »Manne Gottes« hervor, die denn auch ihrer allgemeinen Bedeutung wegen in die Weltlitteratur Aufnahme fand. Ein vornehmer junger Römer verläfst am Hochzeitstage seine Gemahlin und seine Eltern und wandert nach Edessa, um dort sein Leben in demütiger Entsagung und unablässigem Gebet zu verbringen. Als er dort gestorben, will der Bischof Rabbula, dem seine ungewöhnliche Frömmigkeit zu Ohren gekommen, wenigstens der Leiche des Heiligen die ihr gebührende Verehrung zuteil werden lassen. Als man aber sein Grab öffnet, findet man nur die Lumpen, mit denen er bekleidet war. In ihrer späteren Entwicklung erzählt die Legende, wie der Heilige aus dem Grabe in Edessa aufersteht und nach Rom zurückkehrt. Dort lebt er im Hause seiner Eltern unter den Sklaven und wird erst nach seinem endgültigen Tode von seinem Vater erkannt. Diese zweite Schicht der Legendenbildung fand auch im Abendlande, wo der Heilige den Namen Alexis führt, Eingang, und ihr Grundzug, die Verherrlichung des asketischen Lebensideals, weckte auch im Islam in der Legende von dem weltentsagenden

Sohne des Weltherrschers Harun al-Raschid einen Widerhall[1]).

Das 6. Jahrhundert brachte einen gewissen Abschlufs dieser Litteratur in der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Dieser stammte aus Amid und mufs dort um das Jahr 515 geboren sein. Im Jahre 529 erhielt er im Johanneskloster daselbst die Priesterweihe. Seine monophysitischen Glaubensgenossen hatten nun, seit im Jahre 534 der Kaiser Justinian zur Regierung gekommen war, von der sie verfolgenden Staatskirche fast mehr zu leiden als einst die Christen von den Heiden. In dieser Not floh Johannes nach Palästina. Im Jahre 535 ging er nach Konstantinopel, um dort für seine Glaubensgenossen zu wirken. Es gelang ihm in der Tat, das Vertrauen des Kaisers zu gewinnen, und dieser ernannte ihn schon im folgenden Jahre zum Bischof der Monophysiten an Stelle des abgesetzten Anthimus. Er erhielt dann vom Kaiser den Auftrag, die in den weltentlegenen Gegenden Kleinasiens sich noch findenden Reste des Heidentums zu beseitigen. Dieser Aufgabe widmete er sich mit solchem Eifer, dafs er den Titel eines Götzenzerstörers erwarb. Im Jahre 546 berief ihn der Kaiser in die Hauptstadt zurück, damit er die dort und in der Umgegend noch blühenden Reste heidnischer Bräuche ausrotte. Nach dem Tode seines Gönners erfolgte alsbald wieder ein Umschwung in der Kirchenpolitik. Im Jahre 571 brach eine neue Verfolgung der Monophysiten aus, in der Johannes sogar ins Gefängnis wandern mufste. Diese Stürme, die seinen Lebensabend trübten, sind denn auch bis zu seinem im Jahre 585 erfolgten Tode nicht wieder zur Ruhe gekommen.

Obwohl Johannes durch den Gang seines Lebens seiner syrischen Heimat stark entfremdet war, so wurde er doch durch seine Anhänglichkeit an sein monophysitisches Bekenntnis, das im Osten die Wurzel seiner Kraft hatte, im Geiste immer wieder dorthin zurückgeführt. Daher übte er auch seine litterarische Tätigkeit in der Sprache seiner Heimat aus. Freilich konnte er dabei nicht verbergen, wie sehr er schon dem Boden der Muttersprache entwachsen war. Sein Wortschatz ist weit mehr als der

[1]) Th. Nöldeke, Zur Alexiuslegende, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft 53, S. 256—258.

3*

seiner im Mutterlande schreibenden Zeitgenossen von griechischen Fremdlingen durchsetzt, und auch sein Stil ist schwerfällig und unbeholfen, da er in der fremden Umgebung verlernt hatte, sich der einfachen Ausdruckmittel semitischen Denkens zu bedienen. Allerdings ist bei der Beurteilung seines Werkes auch in Betracht zu ziehen, dafs er nicht mehr die Mufse fand, es stilistisch zu überarbeiten, da es ihm sozusagen unter der Feder weggenommen wurde, um unter den Glaubensgenossen verbreitet zu werden. Denn auch seine litterarische Tätigkeit war durchaus auf praktische Ziele gerichtet. Zur Verteidigung und Rechtfertigung des Monophysitismus schrieb er eine allgemeine Geschichte der christlichen Kirche. In drei Teilen zu je sechs Büchern umfafste sein Werk die Zeit von Julius Cäsar bis zum Jahre 585. Der erste Teil ist uns leider ganz verloren; vom zweiten besitzen wir noch erhebliche Auszüge in der später noch zu besprechenden Chronik des Pseudo-Dionys von Tellmachre, unabhängig davon, aber kürzer und weniger sorgfältig in zwei Handschriften des Britischen Museums, aus denen sie Land (Anekdota Syriaca II) herausgegeben hat. Als Ganzes, wenn auch nicht ohne Lücken, ist uns der letzte Teil erhalten, der leider gerade die Mängel der Komposition am deutlichsten zeigt. Dafs ihn deswegen Vorwürfe treffen würden, hat der Verfasser selbst vorausgesehen und sich im 50. Kapitel des zweiten Buches dagegen zu verwahren gesucht. »Vielleicht werden wohlunterrichtete Leser, wenn sie diese Geschichte lesen, den Verfasser tadeln, dafs er dasselbe Ereignis manchmal an mehreren Stellen nacheinander behandelt hat. Dabei bitte ich zu berücksichtigen, dafs viele dieser Kapitel in der harten Not der Verfolgung geschrieben sind. Seine Papiere und mit ihnen die ersten Aufzeichnungen zu diesem Werke waren zwei bis drei Jahre an verschiedenen Orten versteckt. Wenn der Verfasser sich gedrungen fühlte, eine Geschichte niederzuschreiben, so war er meist nicht in der Lage nachzusehen, ob er sie schon früher behandelt habe. So erklärt es sich, dafs manchmal eine Geschichte von neuem dargestellt wurde. Zum Schlufs hatte ich nicht die Zeit, das Ganze noch einmal zu revidieren und auszugleichen.«

Eine geschlossenere Komposition zeigt ein anderes Werk des Johannes, das er selbst als eine Ergänzung zur Kirchengeschichte angesehen wissen wollte. Während diese den Gang der Ereig-

nisse auf der grofsen Weltbühne darstellt, wünschte er das innere Leben der syrischen Kirche, wie es sich in Klöstern und Eremitagen abspielte, besonders zu schildern. So entstanden die Heiligenbilder des Ostens, die er im Jahre 569 sammelte und in ihre jetzige Form brachte[1]).

Die Blütezeit der syrischen Litteratur im 6. Jahrhundert kam aber nun nicht nur den geistlichen Interessen zugute, in deren Dienst sie entstanden und herangereift war. Schon in heidnischer Zeit waren, wie wir sahen, die ersten Anfänge zu einer profanen, edessenischen Lokalchronik entstanden. Im Archiv der Bischöfe von Edessa, das uns jenen Überschwemmungsbericht erhalten hat, setzte man diese Arbeit fort, freilich nicht in so lebendiger, ausführlicher Schilderung, sondern in dürrer, chronistischer Form, nicht aus litterarischem Interesse, sondern zu praktischen Zwecken.

Die grofsen weltgeschichtlichen Ereignisse aber, in deren Mittelpunkt Edessa um die Wende des 6. Jahrhunderts stand, die in Syrien und Mesopotamien von 495—506 zwischen Anastasius I. von Byzanz und Kawad von Persien geführten Kriege, fanden in Edessa selbst einen aufmerksamen Beobachter und fleifsigen und gewissenhaften Schilderer, der so eins der wichtigsten Quellenwerke für diese Zeit schuf. Der Name dieses Schriftstellers ist uns nicht überliefert, wie denn auch sein Werk uns nur im Rahmen einer gröfseren Kompilation, der schon erwähnten pseudodionysianischen Chronik, erhalten ist. Auf Grund irriger Auffassung einer allerdings zweideutigen Notiz in dieser Kompilation schrieb man das Werk lange einem Priester Josua Stylites aus dem Kloster Zuqnin zu. Wir wissen aber nur, dafs das Werk von einem Priester Aba Sergius angeregt ist, wie es denn in der Form eines an diesen gerichteten Briefes auftritt.

Auf Grund dieser edessenischen Quellen, eines uns jetzt verlorenen Werkes über die Perserkriege und einer antiochenischen Stadt- und Kirchenchronik, entstand in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts die sogenannte Edessenische Chronik. Der Name des Verfassers ist uns wieder nicht bekannt. Seine theologische Richtung, wie sie sich in seiner Auffassung der kirchen-

[1]) Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, aus dem Syrischen übersetzt von Dr. J. M. Schönfelder, München 1862.

politischen Ereignisse äufsert, ist eine milde, ein wenig zum Nestorianismus neigende Orthodoxie. Die Schrift beginnt mit dem mehrfach erwähnten Überschwemmungsbericht und führt in meist kurzen, aber für die Chronologie wichtigen Eintragungen bis zum Jahre 513, von da bis zum Jahre 540 wird der Verfasser etwas ausführlicher in der Geschichte seiner eigenen Zeit[1]).

Auf primitiveren Kulturstufen sind die Grenzen zwischen einer nach Objektivität strebenden Geschichtsdarstellung und dem die Vergangenheit mit Hilfe der Phantasie wieder belebenden historischen Roman noch durchaus im Flufs. Die erste ausführliche syrische Darstellung aus der Profangeschichte, das Leben des Kaisers Julianus, ist ganz romanhaft gehalten, und doch ist sie von späteren Autoren für eine ebenso glaubwürdige Quelle gehalten worden wie die bisher besprochenen Werke. Die Gestalt des Julianus Apostata, des Begründers einer kurzlebigen heidnischen Renaissance, mufste auf die Phantasie eines Christen einen sehr starken Reiz ausüben, da sie ihm die beste Gelegenheit gab, die siegreiche Kraft seines Glaubens auf Kosten des absterbenden Heidentums zu verherrlichen. Den Anschauungen seiner Zeit gemäfs, mufste der uns seinem Namen nach wieder unbekannte Verfasser in Julian ein Werkzeug des Teufels erblicken. Ihm stellte er den Knecht Gottes in der Person des Feldherrn Jovian gegenüber, den er stets Jovinian nennt. Ursprünglich zerfiel der Roman in zwei Teile; der erste, die Jugend Julians behandelnde Teil ist aber fast ganz verloren, der zweite erzählt den Perserkrieg des Kaisers bis zu seinem Tode und die Taten seines Nachfolgers Jovian. Da dieser durch die Rolle, die er schon zu Julians Lebzeiten spielt, allerdings stark in den Vordergrund tritt, so hat man später in ihm die Hauptperson gesehen und den Roman nach ihm benannt, schwerlich im Sinne des Verfassers selbst. Von dessen Persönlichkeit ist uns wieder nichts überliefert. Nöldeke (ZDMG 28, 263) folgert aus seinen Milieuschilderungen, dafs er in den Jahren 502—532 in Edessa geschrieben habe. Nach einem in derartigen Schriften beliebten Verfahren wird die Erzählung, um ihre Autorität zu erhöhen, einem Beamten des Kaisers Julian, namens Apollinarius, in den

[1]) L. Hallier, Untersuchungen über die Quellen usw. der Edessenischen Chronik (mit Text und Übersetzung), Texte und Unters. zur Gesch. der altchristl. Litt. hsg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack IX, 1, Leipzig 1892.

Mund gelegt, der sie auf Bitten des Abdel, Abtes von Sndrun, als ein Mittel zur Heidenbekehrung niedergeschrieben habe. Da diese Geschichte, auch abgesehen von ihrem erbaulichen Charakter, wegen ihrer lebendigen Erzählungsweise in der an profanen Stoffen nicht gerade reichen syrischen Litteratur einen hervorragenden Platz einnahm, mufs sie sich einer ziemlichen Verbreitung erfreut haben. So hat sich denn noch ein späterer Autor bewogen gefühlt, denselben Stoff in eine neue Form zu giefsen, aber ohne geschichtlichen Sinn und ohne die Gestaltungskraft des ersten Bearbeiters; von dieser zweiten Fassung sind uns nur einige Bruchstücke erhalten geblieben. Das Buch mufs auch schon früh ins Arabische übersetzt oder wenigstens durch Auszüge den Arabern zugänglich geworden sein, die schon von Tabari (s. Bd. VI, 2, S. 108) als ernsthafte Geschichtsquelle verwertet wurden [1]).

Um die Wende des 6. und 7. Jahrhunderts entstand in Syrien ein grofses Geschichtswerk, das zwar an litterarischer Bedeutung den bisher besprochenen Schriften nachsteht, dafür aber durch den Wert der in ihm enthaltenen Stoffe entschädigt. Den Grundstock dieses Werkes bildet die griechisch geschriebene Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor oder Scholastikus, Bischofs von Mytilene, die im Original im Jahre 518 beendet und um das Jahr 569 ins Syrische übersetzt wurde. Um dies Werk herum lagerte nun ein monophysitischer Kompilator mancherlei andere Stoffe, meist kirchengeschichtliche, aber auch biblische, wie die Geschichte von Joseph und seiner Frau Asenath, die Moses von Aggel um 550—570 verfafst hatte, die Legende von den Siebenschläfern, die Akten der himjaritischen Märtyrer nach dem Berichte des Simeon von Beth Arscham, eine Beschreibung der Stadt Rom im Anschlufs an den Bericht von der Eroberung durch den Ostgothenkönig Totilas, die Schilderung des Weltkreises nach Ptolemäus mit einem Exkurs über die Ausbreitung des Christentums in den Ländern nördlich vom Schwarzen und vom Kaspischen Meere. Da das Werk schon in sich sehr wenig geschlossen war, so sind die späteren Abschreiber sehr

[1]) Th. Nöldeke, Zeitschr. der Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft 28, S. 263—292, 660—674.

willkürlich mit ihm verfahren und haben es nach persönlichem Geschmack und ihren eigenen Interessen gekürzt und zugestutzt[1]).

VII. Übersetzungen und profane Wissenschaften.

Schon in den vorangehenden Abschnitten ist öfter von Übersetzungen aus dem Griechischen die Rede gewesen. Nächst der Bibel hat die griechische Litteratur auf die syrische den gröfsten Einflufs ausgeübt. Es kann hier nicht näher ausgeführt werden, wie die gesamte Theologie der Syrer nur ein Wiederschein griechischen Denkens ist. Wir sahen ja schon, dafs jene Dogmen, die sie in zwei feindliche Nationen gespalten haben, griechischem Geiste entsprungen waren.

Unter den Übersetzern theologischer Werke verdienen der Nestorianer Ma'na in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts und der Monophysit Paulus, Bischof von Kallinikos (Raqqa), der im Jahre 519 abgesetzt wurde, besondere Erwähnung. Ersterer hatte sich namentlich um die Werke des Theodor von Mopsuestia verdient gemacht, letzterer widmete seine Tätigkeit den Schriften des grofsen Monophysiten Severus von Antiochia.

Um dieselbe Zeit wurden auch die wichtigsten Quellen des kanonischen Rechts ins Syrische übertragen, so vor allem von einem monophysitischen Mönch aus Mabbug-Hierapolis das sogenannte »Buch der Gesetze« der Kaiser Konstantin, Theodosius und Leo, dessen griechisches Original unter der Regierung des monophysitisch gesinnten Kaisers Basilicus 475—477 entstanden zu sein scheint. Das Buch ward dann später mehrfach lokalen Bedürfnissen angepafst; wir besitzen noch eine im 9. oder 10. Jahrhundert in Bagdad entstandene nestorianische Rezension. Das Werk ward dann weiter auch ins Arabische, Armenische und Georgische übertragen. Da die christlichen Kirchen im Orient auch unter islamischer Herrschaft ihre eigene Jurisdiktion behielten, so dienten diese Werke nicht nur theoretischen, sondern durchaus praktischen Interessen[2]).

[1]) Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, in deutscher Übers. hrsg. von K. Ahrens und H. Krüger. Script. sacri et profani sem. phil. Ien. fs. III, Leipzig 1899.

[2]) Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem 5. Jahrh., hrsg., übers. und erläutert von K. G. Bruns und E. Sachau, Leipzig 1880. Syrische Rechtsbücher, hrsg. und übers. von E. Sachau, 1. Bd.: Leges Constantini Theodosii, Leonis; Berlin 1907.

Die Nestorianer fühlten nun zuerst auch das Bedürfnis, sich das Verständnis der theologischen Litteratur der Griechen durch das Studium ihres profanen Schrifttums zu erschliefsen. Denn in formaler Hinsicht bewegte sich die griechische Theologie in den Gedankengängen der aristotelischen Philosophie, deren Kenntnis daher auch den Syrern als unbedingt erforderlich sich aufdrängen mufste. Der Nestorianer Probus, angeblich Archidiakonus und Archiater in Antiochia, war der erste, der diesem Bedürfnis entgegenkam. Er lebte vermutlich in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Von ihm rühren Übersetzungen einzelner Teile des aristotelischen Organons sowie der Isagoge des Porphyrius her. Das Syrische liefs sich nun allerdings nicht ohne weiteres philosophischen Gedankengängen anpassen. Die griechische Terminologie mufste fast ganz übernommen werden. Aber auch sonst hielten sich die syrischen Übersetzer manchmal so sklavisch an ihre Vorlagen, dafs ihre Werke ohne Kenntnis des Originals unverständlich bleiben.

Die Arbeit des Probus fand aber bei beiden Konfessionen und auch im Osten des syrischen Sprachgebietes lebhaften Beifall. Hier war es namentlich Theodor, seit 540 Bischof von Marw, der sich die Verbreitung seiner Arbeiten sowie der der Monophysiten angelegen sein liefs. Einen begeisterten Verfechter fand die griechische Wissenschaft in den letzten Jahren des 6. Jahrhunderts in dem Perser Paulus von Derschahr, der am Hofe des Königs Chosrau I. Anoscharwan lebte. Sein Interesse für weltliche Wissenschaften trat so in den Vordergrund, dafs später die Behauptung Glauben fand, er habe, als ihm sein Streben nach der Würde des Metropoliten von Persien fehlgeschlagen sei, das Christentum verleugnet und sich zur zoroastrischen Religion bekehrt. Dafs er dem Christentum immerhin etwas entfremdet war, zeigt die Vorrede seiner dem genannten König gewidmeten Logik, in der er den Wert des Wissens auf Kosten des Glaubens erhebt, weil es von den Zweifeln, denen der Glaube doch stets unterworfen bleibe, frei sei.

Gebührt den Nestorianern der Ruhm, zuerst in gröfserem Umfang profanwissenschaftliche Studien getrieben zu haben, so konnten dafür ihre Rivalen, die Monophysiten den gröfsten und erfolgreichsten Übersetzer zu den Ihren zählen; der Nestorianer Abdischo nahm ihn freilich später für seine Sekte in Anspruch,

weil er zu bedeutend war, als dafs er ihm aus seinem litterarischen Kanon hätte ausschliefsen können. **Sergius**, Priester und Archiater in Ras'ain (Reschaina) war allerdings kein fanatischer Parteigänger der Monophysiten. Seine Studien soll er in Alexandrien gemacht haben, wo er auch seine griechischen Kenntnisse erwarb. Im Jahre 535 hören wir von ihm, dafs er sich mit dem Bischof Asylos von Reschaina überworfen hatte und sich beschwerdeführend an den orthodoxen Patriarchen Ephraem in Antiochia wandte. Bei der damaligen kirchenpolitischen Lage mufste dies Vorgehen von seinen Konfessionsgenossen als Verrat angesehen werden, um so mehr, da er sich später geradezu im Dienste der Orthodoxie gegen die Monophysiten gebrauchen liefs. Die Häupter dieser Partei, Severus von Antiochia und Theodosius von Alexandria, lebten damals als Verbannte in Konstantinopel und erfreuten sich des Schutzes der Kaiserin Theodora. Um nun einer etwa von dieser Seite drohenden Gefahr vorzubeugen, schickte Ephraem den Sergius als seinen Gesandten an den Papst Agapetus nach Rom. Dieser liefs sich denn auch von ihm bewegen, im Frühjahr 536 mit ihm nach Konstantinopel zu reisen, wo es ihm gelang, die Verbannung der beiden Monophysiten von dort durchzusetzen. Sergius aber starb noch im selben Jahre zu Konstantinopel.

Die Verdienste des Sergius als Übersetzer lassen sich in ihrem ganzen Umfang nicht mehr mit voller Sicherheit würdigen. Der Begriff eines Rechts am geistigen Eigentum ist bekanntlich erst eine Errungenschaft der modernen Kultur. Nahmen es schon bei den Arabern selbst Schriftsteller, die eine sehr bedeutende Rolle spielten, in diesem Punkte nicht sehr genau, so verfuhren die Syrer mit noch gröfserer Sorglosigkeit. Nur wenn der Name eines Schriftstellers so klangvoll war, dafs er die Autorität eines Buches zu verstärken geeignet schien, legten die Abschreiber auf die Angabe des Verfassers Gewicht. Schon unter den syrischen Originalwerken sind uns viele Anonyma und Pseudepigrapha begegnet; man darf sich also nicht wundern, dafs man in späterer Zeit nach dem Namen des Urhebers von Übersetzungen aus dem Griechischen nicht viel fragte, zumal seine Zeit- und Konfessionsgenossen den Namen des Verräters manchmal absichtlich unterdrückt haben mögen. So sind denn nur wenige Übersetzungen direkt unter dem Namen des Sergius überliefert, vor allem die

Alexander gewidmete Schrift des Aristoteles über das Weltall und dessen Kategorien, die Isagoge des Porphyrius und eine anonyme Schrift über die Seele. Doch läfst sich mit ziemlicher Sicherheit vermuten, dafs Sergius aufserdem den gröfsten Teil der uns anonym überlieferten syrischen Übersetzungen aus dem Griechischen angefertigt hat, wenn auch seine Arbeiten zum Teil von späteren nachgefeilt sein mögen. Da Sergius ja auch praktischer Arzt war, wie denn auf niedrigeren Kulturstufen der ärztliche Beruf stets als Gipfel und eigentliches Ziel aller philosophisch-naturwissenschaftlichen Studien gegolten hat, so wandte er seine Tätigkeit als Übersetzer natürlich auch der griechischen Medizin zu. Von seiner Galenübersetzung sind uns Buch VI—VIII der Schrift über die einfachen Heilmittel sowie Bruchstücke der Ars Medica und der Schrift über die Nahrungsmittel erhalten.

Sergius beschränkte sich aber nicht auf die Übersetzertätigkeit, sondern suchte auch durch selbständige Schriften für die Verbreitung griechischer Wissenschaft zu wirken. Dem schon erwähnten Bischof Theodor von Merw widmete er seine Bücher über Logik und über das Universum, dem er im Anschlufs an Aristoteles Kreisgestalt zuschrieb, sowie eine Schrift über den Einflufs des Mondes, die an Galens Buch über die kritischen Tage anknüpfte. Endlich besitzen wir von ihm noch eine logische Untersuchung über die Begriffe Genus, Spezies und Individuum.

Die Beschäftigung mit der rein formalen Seite der aristotelischen Philosophie vertrug sich aufs beste mit der christlichen Weltanschauung, die ja von den griechischen Theologen eben mit Hilfe dieser Philosophie gestaltet worden war, da eine Polemik gegen die polytheistische Seite der antiken Kultur gegenstandslos geworden war. Nur der Kampf gegen die im sasanidischen Reiche herrschende zoroastrische Religion gab noch Gelegenheit, die Apologie des Christentums gegen heidnisches Wesen wieder zu beleben. Auf dieser Polemik beruhte die Bedeutung der Schriften des Achudemmeh, die uns leider gröfstenteils verloren sind. Achudemmeh war Bischof der Monophysiten im persischen Reiche mit dem Sitz in Tekrit, wo ihn im Jahre 559 der Neubegründer des Monophysitismus Jakob Burdeana geweiht hatte. In dieser Stellung gelang es ihm, einen Prinzen des königlichen Hauses zum Christentum zu bekehren. Zur Strafe dafür ward er von Chosrau I. Anoscharwan gefangen gesetzt, und er starb

im Jahre 575 im Kerker. Sein für uns interessantestes Werk gegen die persischen Priester und die griechischen Philosophen ist uns nicht erhalten, da es nach dem Untergang der zoroastrischen Staatsreligion keine Leser mehr fand. Von seinen philosophischen Schriften sind nur Bruchstücke einer Abhandlung über die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele auf uns gekommen.

Neben den philosophischen Studien spielten die gleichfalls von Aristoteles begründeten exakten Naturwissenschaften in Syrien eine untergeordnete Rolle, da die Naturbeobachtung andere Lebensbedingungen voraussetzt als die von Priestern und Mönchen. Deren Interesse für die Natur beschränkte sich auf die Lektüre des sogenannten Physiologus, eines Buches, das allerei antike Fabeln und Tiersagen mit biblischen Daten verbindet. Von diesem Buche sind uns eine kürzere und eine längere syrische Bearbeitung erhalten. Auf Grund des Physiologus und des Hexaëmeron des Basilius schrieb dann ein unbekannter Autor vielleicht um die Wende des 7. Jahrhunderts, jedenfalls aber vor dem Jahre 1000, das »Buch der Naturgegenstände«

Im 6. Jahrhundert ward die syrische Litteratur auch durch Übersetzungen aus dem Mittelpersischen oder dem Pehlewi bereichert. Persische Originalwerke waren allerdings als Vertreter des Zoroastertums für syrische Leser nicht zu verwerten. Aber im Pehlewi kursierte damals die Übersetzung eines indisch-buddhistischen Werkes, das in Gestalt eines Fabelbuches einen Fürstenspiegel darbot. Während in Indien selbst, wo der Buddhismus durch den Brahmanismus wieder völlig unterdrückt und ausgerottet wurde, das Original verloren ging und nur Auszüge im Pantschatantra und im Mahabharata die für brahmanische Leser unanstöſsigen Partien bewahrten, blieb das Werk vollständig in einer Pehlewiübersetzung erhalten. Aus dieser ward es im 6. Jahrhundert von einem Periodeutes Bud ins Syrische übertragen unter dem Titel Buch der Fabeln von K a l i l a g u n d D a m n a g, nach den beiden die Hauptrolle in der Rahmenerzählung spielenden Schakalen. Diese syrische Übersetzung war aber, wie es scheint, nur wenig verbreitet. Jedenfalls ward das Buch etwa im 10. Jahrhundert noch einmal aus der arabischen Version, die direkt aus dem Pehlewi geflossen war, und die das Buch der Weltlitteratur vermittelte, noch einmal ins Syrische

übertragen. Erst neuerdings ist dann wieder ein Exemplar jener älteren syrischen Übersetzung aufgefunden worden[1]).

Aus dem Persischen ist endlich auch die syrische Version des Alexanderromans geflossen, wie Nöldeke nachgewiesen hat. Das fälschlich dem Kallisthenes zugeschriebene Buch, das in Ägypten entstanden war, schilderte den griechischen Welteroberer im Sinne seiner orientalischen Untertanen und fand daher bei ihnen eine besonders günstige Aufnahme, so dafs selbst die durch Zerstörung ihres Reiches in ihrem Nationalstolz am tiefsten gekränkten Perser daran Gefallen finden konnten. Diese Nationalisierung Alexanders hat dann im Orient immer weitere Fortschritte gemacht, so dafs der Welteroberer heute in den Erzählungen der aramäischen Bauern des Tur Abdin zu einem mädchenraubenden Kurdenhelden geworden ist, an dessen Urbild nur noch der Name Kandar und das aus dem Koran stammende, aber nicht mehr verstandene Beiwort »der Zweigehörnte« erinnert.

VIII. Der Niedergang der syrischen Litteratur bis zur und unter der arabischen Herrschaft.

Mit dem Ende des 6. Jahrhunderts hatte die syrische Litteratur ihren Höhepunkt überschritten. Die beiden Reiche, unter deren Herrschaft Syrien geteilt war, gerieten zu Beginn des 7. Jahrhunderts noch einmal in blutigen Kämpfen aneinander. Zwanzig Jahre lang suchte Chosrau II. die asiatischen Besitzungen des oströmischen Reiches mit verheerenden Kriegszügen heim. Im Jahre 609 ward Edessa erobert, und ein grofser Teil seiner Bewohner nach den östlichen Provinzen des persischen Reiches, nach Segistan und Chorasan deportiert. Auf den Fall der Hauptstadt Mesopotamiens folgte der von Damaskus und Jerusalem und endlich die Eroberung Ägyptens. Erst 622 konnte Kaiser Heraklius die Ehre der römischen Waffen wieder herstellen und die Perser aus den eroberten Gebieten hinausdrängen. Für die Syrer aber bedeuteten diese Erfolge kein Glück. Hatten sie bisher unter den Bedrückungen einer fremden Soldateska geseufzt, so stürzte

[1]) Kalilag und Damnag, alte syrische Übers. des indischen Fürstenspiegels, Text und deutsche Übersetzung von G. Bickell, mit einer Einleitung von Th. Benfey, Leipzig 1876.

sich jetzt im Gefolge ihrer Befreier von der Fremdherrschaft die byzantinische Geistlichkeit auf sie, mit einem letzten energischen und doch erfolglos gebliebenen Versuche, ihre Nationalkirche auszurotten und sie der Herrschaft der Orthodoxie zu unterwerfen.

So waren denn die bedeutendsten jakobitischen Schriftsteller in den ersten Jahrzehnten des 7. Jahrhunderts nicht in der Heimat, sondern im Exil tätig. Paulus von Tella und Thomas von Harqel-Heraklea arbeiteten damals in Alexandria an der Revision der syrischen Bibelübersetzung. Cypern war die Zuflucht des Abtes Paul, der die Werke des Gregor von Nazianz und den Oktoëchos des Severus ins Syrische übersetzte.

Günstiger war die Lage der Nestorianer im persischen Reiche. Ihre Litteratur war damals denn auch erheblich reicher, doch ist uns nicht viel davon erhalten, weil jene Werke meist in den Kompilationen der nächsten Jahrhunderte aufgingen. Besondere Beachtung verdient aber ein Vertreter griechischer Wissenschaft, Severus Sebocht aus Nisibis, Bischof des Klosters in Qenneschrin, der in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts blühte. Er beschäftigte sich hauptsächlich mit der formalen Seite der Philosophie und mit den mathematischen Wissenschaften; so schrieb er Abhandlungen über den Gebrauch des Astrolabs, über die Gestalt des Himmels, über die bewohnten und die unbewohnten Teile der Erde.

Das 4. Jahrzehnt des 7. Jahrhundert brachte dann über die schon so schwer geprüften Syrer noch einmal die Schrecken einer Umwälzung des politischen Systems. Im Laufe weniger Jahre wurden ihre römischen und persischen Herren aus ihrem Besitz verjagt von den arabischen Beduinen, auf die man bis dahin als auf unzuverlässige, aber nicht ernstlich gefährliche Barbaren herabgeblickt hatte. Diese gewaltigen Ereignisse haben in der syrischen Litteratur eine merkwürdige Spur hinterlassen. Es sind das kurze Aufzeichnungen, die syrische Mönche über die Eroberung ihres Landes gemacht haben, und die uns namentlich durch genaue und zuverlässige Datierungen von Wert sind.

Nachdem der Kriegssturm vorübergebraust und wieder leidliche Ruhe im Lande hergestellt war, übten die neuen Verhältnisse auch auf die syrische Litteratur tiefere Wirkungen aus. In ihren nationalen Eigentümlichkeiten wurden die Syrer durch die Eroberer nicht gestört. In religiöser Hinsicht ging es ihnen

unter den neuen Herren sogar besser als unter den Byzantinern, die immer wieder versucht hatten, ihnen ihre offizielle Dogmatik aufzudrängen; die Araber liefsen sie in ihrem kirchlichen Leben ganz ungestört. Als Anhänger einer offenbarten Religion nahmen sie zwar keine den Herren ebenbürtige Stellung ein, aber man liefs ihnen in allen inneren Angelegenheiten ihrer Konfession freie Hand. Da im semitischen Orient Nationalität und Religion untrennbare Begriffe sind, so war die Gefahr, ihr Volkstum durch die Eroberung zu verlieren, für die Syrer nicht grofs.

Verhängnisvoll aber ward die arabische Invasion für die Existenz der syrischen Sprache. Die herrschende Stellung, die das Aramäische der vorderasiatischen Kultur und dem Christentum Jahrhunderte lang zu verdanken gehabt hatte, erlitt nun einen jähen Stofs. Durch das Arabische ward es sehr bald aus dem Gebrauche des täglichen Lebens verdrängt. Griechisch und Persisch, die Sprachen ihrer bisherigen Herren, hatten das nicht vermocht, da sie als Glieder eines anderen Sprachstammes dem Volke allzu fremd gegenüberstanden. Anders war es mit dem stammverwandten Idiom der Araber, das in verhältnismäfsig kurzer Zeit in den Städten und bald auch auf dem Lande das Aramäische aufsog. Nur in den abgelegenen Bergregionen des Tur Abdin und Kurdistans im Osten und des Libanon im Westen hielt sich das Aramäische als Volkssprache bis auf diesen Tag. Überall, wo die Aramäer am Christentum festhielten, behauptete das Syrische auch seine Stellung als Sprache des Kultus und der kirchlichen Litteratur. Aber auch hier ward die Stetigkeit der Tradition durch das Arabische bedroht, da man bald nicht mehr aus lebendigem Sprachgefühl schöpfen konnte, sondern auf schulmäfsige Überlieferung angewiesen war. So fühlte man denn das Bedürfnis, die Sprache, deren Leben dahinschwand, genau zu fixieren, um sie den Nachkommen ungetrübt überliefern zu können.

Ein grofses Verdienst um die Erhaltung der Sprache in dieser für ihre Existenz bedrohlichen Zeit erwarb sich Jakob von Edessa. Er war bald nach Abschlufs der arabischen Eroberung um das Jahr 640 in Endeba in der Diözese Antiochia geboren. Seine Erziehung genofs er unter dem gröfsten Gelehrten seiner Zeit, dem Severus Sebocht, zu Qenneschrin. Die schon unter dessen Leitung begonnenen griechischen Studien

vollendete er zu Alexandria. Nach seiner Rückkehr in die Heimat ward er, wahrscheinlich bald nach 684, von seinem Freunde, dem Patriarchen Athanasius II., zum Bischof von Edessa geweiht. Sein glühender Eifer brachte ihn bald in Konflikt mit der ihm untergebenen Geistlichkeit, die schon lange gewöhnt war, sich über die strengen kanonischen Lebensregeln läfslich hinwegzusetzen. Da er bei keinem seiner Kollegen und nicht einmal bei dem neu ernannten Patriarchen Julianus Romaja einen Rückhalt fand, gab er den vergeblichen Kampf bald auf. Nachdem er die kanonischen Regeln am Tore von Julians Kloster verbrannt hatte, legte er sein Amt nieder und zog sich in das Kloster Qaisum in der Nähe von Samosata zurück. Von dort siedelte er bald in das des Eusebona über, dessen Mönche ihn als Lehrer der hl. Schrift und der griechischen Litteratur beriefen. Nachdem er hier elf Jahre gewirkt hatte, geriet er mit einigen Brüdern in Streit, denen sein Eifer für das Griechische unbequem war. Er ging dann in das grofse Kloster von Tell Adda, wo er neun Jahre an der Revision der Übersetzung des Neuen Testaments arbeitete. Inzwischen war Habib, sein Nachfolger auf dem edessenischen Bischofsstuhl, gestorben, und wieder berief man ihn, dem seine litterarischen Arbeiten inzwischen den Ruhm der gröfsten Zierde seiner Kirche eingetragen hatten, in sein altes Amt. Es war ihm aber nicht mehr lange vergönnt, dort zu wirken. Nachdem er vier Monate in Edessa gewesen war, kehrte er nach Tell Adda zurück, um seine Bücher zu holen, und bei diesem Besuch starb er am 5. Juni 708.

Den Mittelpunkt seiner litterarischen Arbeiten bildete die hl. Schrift, zu der er einen vollständigen Kommentar schrieb. Im Anschlufs an die Bibel gab er eine ausführliche Darstellung des Schöpfungswerkes, die nach seinem Tode sein Freund, der Araberbischof Georg, vollendete. Einen breiten Raum nahm auch die praktische Theologie in seinem Wirken ein. Er begnügte sich nicht mit einer Erläuterung der bestehenden Liturgie, sondern trug durch Neuschöpfung liturgischer Formeln zur Belebung des Gottesdienstes bei. Eifrig war er auch um die Kirchenzucht bemüht, für die er neue Kanones entwarf, unbekümmert um den Widerstand, den seine Zeitgenossen seinen Bestrebungen entgegensetzten.

Die Hauptfrucht seiner profan-wissenschaftlichen Studien war

eine grofse, leider nicht erhaltene Chronik, in der er im Anschlufs an das Werk des Eusebius die Zeit vom 20. Jahre des Konstantin bis auf das Jahr 692 darstellte. In der Einleitung verbreitete er sich über das chronologische System des Eusebius und den von ihm begangenen Rechenfehler von drei Jahren. Dann handelte er über die von Eusebius ausgelassenen, dem römischen Reiche gleichzeitigen Dynastien. Das Werk ist von späteren syrischen Historikern ausgiebig benutzt und uns so, wenn auch als Ganzes verloren, doch noch in manchen Auszügen und Reflexen zugänglich.

Das gröfste Verdienst aber erwarb sich Jakob durch seine Bemühungen um die Erhaltung seiner Muttersprache. Alle semitischen Alphabete sind ursprünglich mit dem Mangel behaftet, dafs sie nur die Konsonanten und höchstens noch die langen Vokale zum Ausdruck bringen. Genügt ein solches Schriftsystem auch vollständig, solange die Sprache noch am Leben ist, so dafs der Leser die Andeutungen der Schrift sofort aus seinem lebendigen Sprachgefühl zu ergänzen vermag, so versagt es doch, sobald das Sprachgefühl anfängt, unsicher zu werden. Um Zweifel und Irrtum bei der gottesdienstlichen Rezitation der hl. Schrift auszuschliefsen, hatten schon die Nestorianer, wie Narses und seine Schüler, namentlich Joseph Huzaja, die korrekte Aussprache in einem vollständigen Vokalsystem festgelegt. Ihre Bestrebungen verpflanzte Jakob nun nach dem Westen. Da die sehr wenig übersichtliche nestorianische Vokalbezeichnung sehr leicht zu Irrtümern Anlafs gab, ersetzte er sie durch die Vokalzeichen der griechischen Schrift, die er einfach über den syrischen Buchstaben anbrachte. Später versuchte er noch eine radikale Umgestaltung der syrischen Schrift, indem er die griechischen Vokale zwischen die syrischen Konsonanten einschob. Vielleicht ward er dazu durch das Vorbild der Mandäer in Babylonien angeregt, die schon lange, unabhängig von den Griechen, diese einfache Methode, die Buchstaben auszudrücken, erfunden hatten. Aber die nun einmal seit Jahrhunderten eingebürgerten Schreibgewohnheiten vermochte sein System nicht zu überwinden. Nachhaltigeren Einflufs übte sein Versuch aus, nach dem Vorbilde der Griechen auch für die syrische Sprache feste Regeln aufzustellen. Seine Grammatik ist uns allerdings

auch nicht vollständig erhalten, da sie den praktischen Bedürfnissen der Späteren nicht mehr genügte.

Seine ausgebreitete Tätigkeit als Lehrer und Schriftsteller liefs Jakob immerhin noch Zeit zu einem weitverzweigten Briefwechsel, in dem er gleichfalls wissenschaftliche Fragen verhandelte. Allerdings tragen diese Briefe nicht sowohl den Charakter einer persönlichen Mitteilung als den der Belehrung, sie sind eben im Grunde kaum etwas anderes als eine besondere litterarische Form, wie sie die griechische Litteratur ja auch kennt.

Ein Schüler Jakobs und des schon erwähnten Patriarchen Athanasius war der Araberbischof Georg, der im Jahre 740 starb. Seine Diözese umfafste die schon seit Jahrhunderten zum Christentum bekehrten arabischen Nomadenstämme in Mesopotamien, die auch unter islamischer Herrschaft ihrem alten Glauben treu blieben; sein Amtssitz war in Aqula bei Kufa. Gleich seinen Lehrern widmete er seine Hauptarbeit dem Studium der Griechen. Er lieferte eine neue Übersetzung von Aristoteles' Organon, die uns wenigstens teilweise erhalten ist. Ferner schrieb er einen Kommentar zur hl. Schrift und zu den Predigten des Gregor von Nazianz. Endlich knüpfte er auch wieder an die älteren Traditionen der syrischen Litteratur an, indem er mancherlei Gegenstände des kirchlichen Lebens in metrischer Form behandelte.

Fruchtbarer als bei den Jakobiten war im 7. Jahrhundert die litterarische Tätigkeit der Nestorianer, deren Werke freilich meist für uns verloren sind. Noch unter persischer Herrschaft drohte dem Bestande ihrer Sekte eine gefährliche Abfallbewegung. Im Jahre 630 ging der Katholikos Ischojabh II. als Gesandter zum Kaiser Heraklius nach Aleppo. In seinem Gefolge befand sich der Mönch Sahdona aus dem Kloster Beth Abhe, der sich schon vorher durch ein weitläufiges Werk über das Mönchsleben einen Namen gemacht hatte. Auf dieser Reise liefsen sich die Nestorianer in Apamäa auf eine Disputation mit den katholischen Insassen eines Klosters ein. Statt diese zu bekehren, wie sie gehofft hatten, mufsten sie mit Schmerz sehen, wie ihr Begleiter Sahdona viel mehr durch die Argumente der Gegenpartei sich überzeugen liefs. Er verteidigte seinen neuen Glauben dann in einer Reihe von Schriften, fand aber in einem anderen Teilnehmer an dieser Reise, Ischojabh von Kuflana, einen energischen

Gegner, der namentlich als Apologet der nationalen Tradition gegen ihn auftrat [1]).

Damals ward den Nestorianern auch eine wichtige Quelle für das asketische Lebensideal der alten Kirche neu erschlossen, das Paradisus Patrum des Palladius, das Ananischo aus Hedaijab-Adiabene übersetzte. Dieser hatte als Mönch im Kloster auf dem Berge Izla gelebt und war dann nach Ägypten gewandert, um in der sketischen Wüste die Ideale des Mönchslebens an der Urquelle zu studieren. Nach seiner Rückkehr von dort konnte er sich mit seinen bisherigen Klosterbrüdern nicht mehr vertragen und trat in Beth Abhe ein, um sich dort ganz seinen litterarischen Arbeiten zu widmen. Aufser seinem schon genannten Hauptwerk schrieb er noch eine philosophische Abhandlung und beschäftigte sich auch mit der damals neuen Sprachwissenschaft. So besitzen wir von ihm noch einen Aufsatz über die im Syrischen ziemlich zahlreichen, gleichgeschriebenen, aber verschieden auszusprechenden Wörter.

Von der, wie wir aus den zahlreichen Zitaten in späteren Werken wissen, gerade damals sehr fruchtbaren historischen Litteratur der Nestorianer ist uns nur eine anonyme Chronik erhalten, die die Geschichte des persischen Reiches vom Tode Hormizd IV. bis zu seinem Falle darstellt und nach Nöldekes Untersuchungen (Sitzungsber. der Wiener Akademie Bd. CXXVIII, 1893) in den Jahren 670—680 geschrieben sein mufs.

IX. Die syrische Litteratur unter der islamischen Herrschaft im 8. und 9. Jahrhundert.

Mit dem Sturze des nationalarabischen Reiches und dem Emporkommen der Abbasiden trat auch für die aramäischen Christen ein fühlbarer Umschwung ein. An die Stelle eines patriarchalischen Stammesfürstentums, das sich nur in den Städten etwas den Bedürfnissen der Kultur angepafst hatte, trat nun eine Fortsetzung des altasiatischen Grofskönigtums. In Babylonien, dem neuen Mittelpunkt des Reiches, entwickelte sich eine Kultur, in der alle bis dahin ruhenden Keime älterer

[1]) H. Goussen, Martyrius Sahdonas Leben und Werke nach einer syr. Hds. in Strafsburg. Beiträge zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern. Leipzig 1897.

Perioden zur Blüte gelangten. Diese neue Kultur verdrängte die arabische Sprache nicht aus ihrer herrschenden Stellung, obwohl die reinen Araber an ihrer Ausbildung keinen hervorragenden Anteil mehr hatten. In diese Bewegung wurden nun auch die Syrer hineingezogen, und die bisher nur in den Klosterschulen gepflegten Wissenschaften wurden der neuen Kultur dienstbar gemacht. Die Folge war allerdings eine persönliche Hebung einzelner Syrer, aber zugleich ein Verfall ihrer Litteratur, deren nationale Sprache sich neben dem nun auch in der Wissenschaft nach dem Vorrang strebenden Arabisch auf die Dauer nicht behaupten konnte.

Aus dem 8. Jahrhundert kennen wir freilich noch einen syrischen Schriftsteller, der, obwohl er mit dem Hofe in Verbindung trat, doch an der Muttersprache festhielt. Theophilus, Sohn des Thomas aus Edessa, maronitischer Konfession, war durch seine astronomischen Studien, deren astrologische Anwendung von jeher an orientalischen Höfen besonders geschätzt worden war, mit dem Bagdader Hofe in Verbindung gekommen. Er soll mit dem Kalifen al-Mahdi über solche Fragen korrespondiert haben. Auch seine Schriftstellerei bewegte sich in profanen Bahnen, wie seine uns leider verlorene Weltchronik zeigt. Besondere Erwähnung verdient sein Versuch, die homerischen Epen, Ilias und Odyssee, seinen Landsleuten zugänglich zu machen und ihnen so nach der Wissenschaft auch die Kunst der Griechen zu erschliefsen. Leider sind von dieser merkwürdigen Übersetzung nur einige wenige Zitate auf uns gekommen.

Auf jakobitischer Seite ist aus dem 8. Jahrhundert noch ein uns dem Namen nach unbekannter Historiker anzuführen, der um das Jahr 775 im Kloster Zuqnin schrieb. Sein in einer einzigen vatikanischen Handschrift erhaltenes Werk, das Assemani irrtümlich für das des ca. 50 Jahre späteren Dionys von Tellmachre hielt, zerfällt in vier Teile. Der erste Teil reicht bis zu Konstantin dem Grofsen und schöpft hauptsächlich aus den chronologischen Kanones des Eusebius und aus der syrischen Legendenlitteratur, namentlich der Schatzhöhle, einer anonymen Bearbeitung der biblischen Geschichte, aus dem Alexanderroman und ähnlichen Quellen. Der zweite Teil, der die Geschichte bis auf Theodosius II. führt, ist ein Auszug aus den Werken des

byzantinischen Historikers Sokrates; der dritte Teil reicht bis Justin II. und schöpft hauptsächlich aus Johannes von Ephesus; in ihm ist auch die Chronik des sogenannten Josua Stylites erhalten. Der vierte und letzte Teil stellt die Zeitgeschichte des Verfassers dar. Für den Historiker ist zwar dieser letzte Teil nicht ohne Wert als eine ausführliche Schilderung der arabischen Herrschaft von christlicher Seite. Der litterarische Wert des Buches ist aber recht gering, da die Darstellung des Verfassers überall einen bedenklichen Mangel an Schärfe und Klarheit des Denkens verrät. Er wirft die Tatsachen bunt durcheinander und verfällt in dem Bestreben, auf seine Leser erbaulich zu wirken, oft in unerquicklichen Schwulst.

Unter den jakobitischen Schriftstellern des 9. Jahrhunderts nahm der schon erwähnte Dionysius von Tellmachre die erste Stelle ein. Er hatte zu Qenneschrin und im Kloster des Mar Jakob zu Qaisum bei Samosata studiert. Nachdem er bis zum Jahre 818 in Ruhe seinen wissenschaftlichen Arbeiten gelebt hatte, ward er auf der Synode von Kallinikos zum Patriarchen gewählt als Nachfolger des Kyriakos, der wegen dogmatischer Streitigkeiten schon bei Lebzeiten einen Gegenpatriarchen in der Person des Abraham von Qartamin neben sich hatte dulden müssen. So ward er in die kirchenpolitischen Stürme seiner Zeit hineingezogen. Die Bedrückungen seiner Gemeinden durch den Statthalter Muhammed ibn Tahir veranlafsten ihn im Jahre 828 zu einer Reise nach Ägypten, wo er dessen Bruder und Vorgänger Abdallah um seine Fürsprache ersuchte. Von dort ging er nach Bagdad, um am Kalifenhofe selbst die Sache seiner Kirche zu vertreten. Im Jahre 835 mufste er dort zum zweiten Male erscheinen und sich dem Kalifen al-Mutasim vorstellen. Nach einem an Aufregungen reichen Leben starb er am 22. August 845. Sein Hauptwerk waren seine Annalen, die der Bischof Johannes von Dara bis zum Jahre 835 fortsetzte. Leider ist uns nur ein kleines Bruchstück davon erhalten.

Ein Zeitgenosse des Dionys war Antonius Rhetor zu Tagrit. Er versuchte eine für die Syrer neue Wissenschaft, die Rhetorik, unter ihnen heimisch zu machen. Allerdings hatte schon Honain ibn Ishaq die Rhetorik des Aristoteles übersetzt, aber Antonius versuchte zuerst die griechischen Lehren den Bedürfnissen der Syrer anzupassen.

Der fruchtbarste Schriftsteller dieser Epoche, Moses bar Kefa bewegte sich ganz in den ausgefahrenen Geleisen der Theologie. Er war um 813 in Balad geboren und als Mönch in das Kloster des Mar Sergius auf dem Tura Sahja eingetreten. Im Jahre 863 ward er Bischof von Mosul und nahm als solcher den Namen Severus an. Zehn Jahre war er Periodeutes der Superintendentur Tagrit, und er starb im Jahre 903. In seinen Schriften befafste er sich mit Bibelexegese, Homilie und Liturgie. Am interessantesten ist sein Buch über die Seele, das seinen Gegenstand aber natürlich ganz im Sinne der dogmatischen Psychologie seiner Kirche behandelt [1]).

Unter den Nestorianern des 9. Jahrhunderts ist der Arzt Abu Zaid Hunain ibn Ishaq al-Ibadi aus Hira an erster Stelle zu nennen. Seine Tätigkeit kam allerdings hauptsächlich der arabischen Litteratur zugute und ist deshalb von uns schon Bd. VI, S. 130 gewürdigt worden. Durch seine Übersetzungen aus dem Syrischen ins Arabische ward Hunain zum ersten Lexikographen der Syrer. Die Bibelstudien hatten freilich schon früher, wie wir sahen, zu lexikalischen Arbeiten angeregt, und Hunains Buch über die Synonyma hatte schon Vorgänger. Neu aber war sein Versuch, den gesamten Sprachstoff mit besonderer Berücksichtigung der griechischen Fremdwörter, zusammenzufassen. Dies Werk selbst ist uns nicht erhalten, sein Stoff aber ist in spätere Arbeiten übergegangen, namentlich in die seines Schülers Ischo bar Ali.

An die ältesten Traditionen der syrischen Kirche knüpfte die litterarische Tätigkeit des Thomas von Marga an. Er war im Jahre 832 in das Kloster Beth Abhe eingetreten, und im Jahre 837 wurde er Sekretär des Patriarchen Abraham, der ihn später zum Bischof von Marga beförderte. Auch in dieser Stellung blieb er mit seinen früheren Klosterbrüdern in Verbindung, und auf Wunsch des Mönches Abdischo schrieb er das Buch der Statthalter, eine ausführliche Geschichte des Mönchlebens mit besonderer Berücksichtigung der historischen Überlieferungen des Klosters Beth Abhe [2]).

---

[1]) O. Braun, Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele, Freiburg i. B. 1891.

[2]) The book of governors, the historia monastica of Thomas, bishop of Marga a. d. 740 ed. and translated by E. W. Budge, 2 vol, London 1893.

Eine Fülle theologischer Gelehrsamkeit enthalten die Werke des Theodor bar Choni (Kewanai ?), den sein Onkel Johann IV. im Jahre 893 zum Bischof von Laschom machte. Das elfte Buch seines Hauptwerks, das er einfach Scholion nannte, beschäftigt sich mit einer für einen Theologen seiner Zeit auffallenden Vorurteilslosigkeit auch mit verschiedenen nichtchristlichen Religionen.

X. Die syrische Litteratur im 10. und 11. Jahrhundert.

Als im 10. Jahrhundert die Macht des Kalifats sank und die Statthalter in den Provinzen sich als Fürsten von Kleinstaaten selbständig machten, brach mit dem allgemeinen Verfall der Kultur auch für die christlichen Untertanen eine schlimme Zeit herein. Dafs unter diesen Umständen die Syrer nur wenig Neigung zeigten, die nationale Litteratur zu pflegen, ist sehr begreiflich. Wer Begabung zu litterarischer Produktion in sich fühlte, der bediente sich durchweg des Arabischen, da die weltlichen Machthaber allein solchen Arbeiten die äufsere Anerkennung zu gewähren vermochten. Aber auch in die kirchliche Litteratur drang das Arabische ein, da die Kenntnis des Syrischen mehr und mehr zurückging.

So finden wir denn auf seiten der Jakobiten nur noch sehr wenige Schriftsteller, die sich der Muttersprache bedienten. Jeschu bar Schuschan, der als Patriarch den Namen Johann X. führte und von 1064—1073 regierte, suchte das Interesse für die nationale Litteratur wieder zu beleben, indem er die Werke Ephraems und des Isaak von Antiochia neu herausgab. Er trat auch selbst als Dichter auf. So besang er das traurige Schicksal, das die Stadt Melitene im Jahre 1058 bei einer Erstürmung und Plünderung durch die Türken erlitt, in vier Gedichten.

Etwas zahlreicher waren in dieser Epoche die nestorianischen Schriftsteller, die sich namentlich um die Pflege und um die Erhaltung der altererbten Litteraturdenkmäler bemühten. Die lexikalischen Studien des Bar Ali setzte im 10. Jahrhundert Hananischo bar Seroschewai fort. Sein Lexikon ist uns zwar nicht selbständig erhalten, aber sehr oft zitiert in dem Werke des Ischo bar Bahlul, das den Abschlufs der syrischen Lexikographie bedeutete. Die Wirkung dieser Glossensammlungen

ging weit über ihren nächsten Zweck hinaus. Sie diente den Späteren nicht nur beim Studium älterer Schriften, namentlich Übersetzungen aus dem Griechischen, sie wurden besonders von nestorianischen Schriftstellern auch dazu mifsbraucht, um ihre »Gedichte« mit fremden, aus diesen Glossen aufgelesenen und oft mifsverstandenen Wörtern aufzuputzen. Diesen »Dichtern« waren Sprachgefühl und Geschmack manchmal schon soweit abhanden gekommen, dafs sie biblische Eigennamen an Stelle der Wörter anwandten, durch die sie in den Glossaren erläutert wurden. Auch die grammatischen Studien fanden bei den Nestorianern noch einen tüchtigen Vertreter in Elias von Tirhan, der von 1028—1049 Patriarch war.

Der berühmteste nestorianische Schriftsteller dieser Epoche war aber der im Jahre 975 geborene Elias bar Schinaja. Er ward im Michaelskloster zu Mosul erzogen und später zum Bischof von Schenna gewählt. Von dort ging er 1002 nach einem kurzen Klosteraufenthalt in gleicher Eigenschaft nach Nuhadra. Sechs Jahre später stieg er zur Würde des Metropoliten von Nisibis auf. Er starb nach dem Jahre 1050. Seine litterarische Tätigkeit umspannte so ziemlich den ganzen Kreis der Bildung seiner Zeit. An den sprachlichen Arbeiten seiner Konfessionsgenossen beteiligte er sich mit einem syrisch-arabischen Glossar und einer Grammatik. Sein Hauptwerk aber war seine Chronik, die er 1018/19 abschlofs. Leider ist uns dies Werk nur in einer einzigen, noch dazu unvollständigen Handschrift erhalten. Sein geistliches Amt regte ihn auch zu Hymnendichtungen und zu apologetischen Werken an. So besitzen wir noch eine arabische Disputation, die er im Jahre 1026 vor dem Wezir Abul-Qasim Husain ibn Ali al-Maghrebi hielt und im Jahre darauf veröffentlichte. Arabisch war auch sein Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens (Übersetzung von Horst, Kolmar 1886) abgefafst.

Mit Unrecht schrieb man Jakob von Edessa eine Zeit lang auch ein philosophisches Werk zu, das von einem uns unbekannten, vielleicht etwas älteren Zeitgenossen von ihm herrühren mag. Es nennt sich »das Buch von der Erkenntnis der Wahrheit und der Ursache aller Ursachen« und behandelt, obwohl von einem Geistlichen verfafst, doch in sehr liberalem Sinne alle metaphysischen Fragen, die in den Gesichtskreis jener Zeit fielen. Der Verfasser zeigt das für einen syrischen Kleriker gewifs an-

erkennenswerte Streben, die Gefühle anderer christlicher Konfessionen zu schonen; ja er nimmt sogar auf Juden und Muslime Rücksicht, indem er einen allgemein menschlichen Standpunkt vertreten will. Er steht in der Tat nicht mehr auf ausschliefslich christlichem Boden; er ist beeinflufst von den Ideen islamischer Mystiker, die so wieder befruchtend auf die syrische Litteratur zurückwirkten, der sie in dem Buche des Stephan bar Sudaili einen mächtigen Anstofs zu danken hatten. In dem die äufsere Welt behandelnden Abschnitt stützt sich der Verfasser auf die Naturwissenschaft seiner Zeit. Das Werk ist übrigens nicht fertig geworden, sondern nur bis zum zweiten Kapitel des siebenten Buches gediehen, während es nach der Vorrede auf neun Bücher berechnet war [1]).

Im 10. und 11. Jahrhundert kam neben dem kirchlichen Schrifttum auch die weltliche Unterhaltungslitteratur, wenn auch in bescheidenem Mafse, noch zu ihrem Rechte. Freilich handelt es sich dabei nur um Übersetzungen. So wurde der indische Fürstenspiegel Kalila und Dimna, der schon in einer älteren Übersetzung aus dem Pehlewi (s. o. S. 44) vor Jahrhunderten zur Unterhaltung für Kleriker gedient hatte, damals noch einmal aus dem Arabischen übertragen. Schon die Sprache dieser Übersetzung verrät deutlich, dafs sie damals eigentlich nicht mehr lebendig war. Der Übersetzer liebt es, die Synonyma nebeneinander zu häufen, offenbar um den Lesern das Verständnis zu erleichtern. Dabei verwendet er aber oft ganz seltene und entlegene Wörter, die er nicht aus lebendigem Sprachgefühl, sondern aus gelehrter Lektüre schöpft.

Ungefähr um dieselbe Zeit ward noch ein Werk der allgemeinen mittelalterlichen Weltlitteratur ins Syrische übersetzt, das Buch von Sindban oder den sieben Weisen, das aus dem Indischen ins Pehlewi und dann ins Arabische übertragen war. Hier lief es in zwei Rezensionen um, einer längeren und einer kürzeren, von denen die letztere ins Syrische überging. Aus dem Syrischen ward das Werk dann für den Fürsten Gabriel von Melitene (1086—1100) von Michael Andreopulos ins Griechische übertragen [2]).

[1]) Das Buch von der Erkenntnis der Wahrheit, übersetzt von K. Kayser, Strafsburg 1893.

[2]) Sindban oder die sieben weisen Meister, syrisch und deutsch von F. Bäthgen, Leipzig 1879.

Aus dem Griechischen wurden im 10. oder 11. Jahrhundert eine Anzahl von Fabeln übernommen. Es liegt in der Natur dieses Stoffes, dafs er in der Überlieferung starken Umformungen ausgesetzt ist. Daher läfst sich auch für die erhaltene syrische Fabelsammlung die direkt benutzte griechische Quelle nicht mehr nachweisen. Eine syrische Sammlung derart fiel einem palästinischen Juden in die Hände, der sie in jüdischem Dialekt überarbeitete, ähnlich wie es mit der Peschitaübersetzung zu den Proverbien geschehen war [1]).

XI. Die syrische Litteratur im 12. und 13. Jahrhundert.

Das 12. Jahrhundert bedeutet für Jakobiten und Nestorianer eine Zeit geistigen Vegetierens, in der sie keine neuen Anregungen empfingen, sondern sich mit der Bewahrung der ererbten Geistesgüter begnügten.

Der fruchtbarste unter den jakobitischen Autoren dieser Zeit war Dionysius bar Salibi. Er war in Malatia (Melitene) geboren und hiefs ursprünglich Jakob. Im Jahre 1145 ward er zum Bischof von Marasch geweiht und nahm den Namen Dionysius an. Später ward ihm auch noch die Diözese Mabbug unterstellt. Von dem Patriarchen Michael I. (1166—1199) ward er nach Amid versetzt, wo er im Jahre 1171 starb. In seiner Jugend war er als Dichter aufgetreten. Die traurige Lage der syrischen Christen während der Kämpfe der Kreuzfahrer mit den Türken gab ihm Stoff zu elegischen Dichtungen. So besang er den Fall von Edessa im Jahre 1144 und den von Marasch im Jahre 1156. In späteren Jahren wandte er sich ausschliefslich theologischer Schriftstellerei zu. Sein Hauptwerk war ein sehr ausführlicher Kommentar zur hl. Schrift.

Wichtiger noch war die Tätigkeit des eben erwähnten Michael, der gleichfalls aus Melitene stammte und in dem benachbarten Kloster des Barsauma Abt wurde. Im Jahre 1166 stieg er zur Würde eines Patriarchen empor und blieb bis zu seinem Tode im Jahre 1199 im Amte. Sein Hauptwerk war eine Chronik von Erschaffung der Welt bis zum Jahre 1196, in der er eine Reihe uns jetzt verlorener Geschichtsquellen verarbeitet

[1]) S. Hochfeld, Beiträge zur syrischen Fabellitteratur, Berlin 1893.

hat. Das syrische Original galt lange für verschwunden, doch ist vor kurzem wieder eine Handschrift aufgetaucht. Schon vorher war uns das Werk durch eine armenische Übersetzung bekannt; auch eine arabische Version hat sich erhalten. Aufser dieser Weltgeschichte verfafste Michael auch eine Kirchengeschichte, die uns aber nur aus Zitaten im Werke des Barhebräus (s. u. S. 60) bekannt ist[1]).

Unter den Nestorianern des 12. Jahrhunderts verdienen nur zwei, Simeon Schanqelawaja und sein Schüler Johannes Bar Zu'bi, genannt zu werden. Ersterer schrieb einen Katechismus der Chronologie und eine Glossensammlung, letzterer eine ausführliche syrische Grammatik und einen Auszug daraus in Versen.

Das 13. Jahrhundert führte noch einmal einen Aufschwung der syrischen Litteratur herbei, der freilich nicht lange währte. Auf nestorianischer wie auf jakobitischer Seite erstand noch einmal eine im Vergleich zum vorangehenden Jahrhundert stattlich zu nennende Reihe von Schriftstellern, die der Litteratur freilich auch keine neuen Bahnen wiesen, aber doch noch einige wertvolle Werke schufen.

Ein Schüler des eben genannten Bar Zu'bi, der dessen Unterricht im Kloster Beth Kuka bei Hedaijab genossen hatte, war Jakob bar Schakko oder Isa bar Markus. Später studierte er in Mosul unter der Leitung des muslimischen Gelehrten Kamāladdīn Mūsa bar Jūnus, wie sich denn das 13. Jahrhundert überhaupt durch die Unbefangenheit des Verkehrs zwischen Christen und Muslimen auszeichnete. Er trat dann als Mönch in das berühmte Matthäuskloster zu Mosul ein. Später wurde er Bischof und führte als solcher den Namen Severus. Er starb im Jahre 1241 auf der Reise, als er dem Patriarchen Ignatius II. seine Aufwartung machen wollte. Seine beiden Hauptwerke sind das Buch des Schatzes und das Buch der Dialoge, von denen das erstere mehr geistlichen, das zweite mehr weltlichen Wissenschaften gewidmet ist. Das Buch des Schatzes, das er im Jahre 1231 vollendete, handelt in vier Büchern von dem dreieinigen Gotte, von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von der göttlichen Vorsehung, von Engeln und Menschen, von der Auf-

[1]) Michel le Syrien, Chronique édité pour le première, fois et traduit par J. B. Chabré, Paris 1899 ff.

erstehung und dem jüngsten Gericht. Die Dialoge zerfallen in zwei Bücher. Das erste handelt von Grammatik, Rhetorik und Poetik und preist den Reichtum der syrischen Sprache. Das zweite Buch handelt über Logik und Philosophie.

Als geistlicher Dichter entwickelte der Mafrian Johannes, der vorher unter dem Namen Aharon bar Maʻdani Bischof von Mardin gewesen war, eine grofse Fruchtbarkeit. Er war im Jahre 1232 Mafrian geworden und ward im Jahre 1252 zum Patriarchen gewählt; seine Gegner aber stellten einen Gegenpatriarchen in der Person des Dionysius auf. Nachdem dieser im Jahre 1261 im Kloster des Barsauma bei Melitene ermordet worden war, regierte er allein noch zwei Jahre. Nicht weniger als 60 Gedichte sind uns von ihm erhalten; sie beziehen sich meist auf theologische Dinge, doch findet sich darunter auch ein Klagelied auf die Einnahme von Edessa durch die Seldschuken im Jahre 1235.

Die Verdienste aller dieser Männer werden aber weit in den Schatten gestellt durch den letzten grofsen syrischen Schriftsteller, der zugleich der universalste Geist seiner Nation genannt zu werden verdient, durch Barhebräus. Er war im Jahre 1225/6 zu Melitene als Sohn eines Arztes Aharon geboren. Sein Vater war ein getaufter Jude oder jedenfalls jüdischer Herkunft, daher sein Beiname Bar Ebhraia d. h. Hebräersohn, der ihm nach seinem eigenen Zeugnis gar nicht sehr angenehm war. Seine Erziehung war von Anfang an auf das geistliche Amt gerichtet, das eben damals allein einem Christen Aussicht auf eine den Ehrgeiz befriedigende Laufbahn bot. Der Beruf seines Vaters brachte es aber mit sich, dafs er auch profanen Studien sich zuwandte, die nur mit Hilfe arabischer Kenntnisse betrieben werden konnten. Im Sommer 1243 wurden seine Studien durch den Einfall der Mongolen unterbrochen. Sein Vater mufste den Führer der Feinde, der sich durch ihn bewegen liefs, die Stadt zu schonen, als Arzt nach Charput begleiten. Seinen Sohn sandte er nach Antiochia, das damals noch in den Händen der Franken war und daher gröfsere Sicherheit bot. Dort nahm Barhebräus die Kutte; denn für jede höhere geistliche Laufbahn war bei den Syrern das Mönchtum die unerläfsliche Vorbedingung. Er setzte dann seine Studien in Tripolis fort, das gleichfalls fränkischer Besitz war. Erst 20 Jahre alt, wurde er am 12. September 1245 zum

Bischof von Gubos bei Melitene geweiht. Als solcher ward er in die Streitigkeiten der beiden Gegenpatriarchen Dionysius und Johannes verwickelt, indem er naturgemäfs auf der Seite seines Landsmannes Dionysius stand. Zum Danke für die Dienste, die er diesem leistete, erhielt er die wichtigere Diözese Aleppo. Nach der Ermordung des Dionysius söhnte er sich mit dessen Gegner Johannes aus und beklagte später dessen Tod in einer Elegie. Auf derselben Synode, die im Jahre 1264 die Wahl eines neuen Patriarchen Ignatius vornahm, ward Barhebräus zum Mafrian oder Katholikos von Tagrit und damit zum Oberhaupt der Jakobiten im ehemaligen persischen Reiche ernannt. In dieser einflufsreichen Stellung mufste Barhebräus eine sehr grofse praktische Tätigkeit entfalten, da die Mongolenstürme die Gemeinden seines Bezirkes stark mitgenommen hatten. Sein Amt nötigte ihn, den Rest seines Lebens zumeist auf Reisen zuzubringen. Er starb in der Nacht vom 29. zum 30. Juli 1286 zu Maragha in Adharbaidschan. Trotz seiner aufreibenden amtlichen Tätigkeit fand Barhebräus noch die Muse zu einer umfangreichen litterarischen Wirksamkeit, die alle Zweige des geistigen Lebens seiner Zeit umfafste. Die profanen Wissenschaften, die einst der syrischen Litteratur ihre Bedeutung für die Geistesgeschichte des vorderen Orients gesichert hatten, suchte er im Anschlufs an die Werke arabischer Gelehrter, namentlich des Ibn Sina (Avicenna) neu zu beleben. Der aristotelischen Philosophie sind seine Werke »Buch der Augen« und »Buch der Weisheit« gewidmet. Er übersetzte ferner das philosophische Hauptwerk des Ibn Sina, sowie eine Schrift seines älteren Zeitgenossen Athīr addīn al-Abhari (gest. 1262) aus dem Arabischen ins Syrische. Mathematik und Astronomie behandelte er im Jahre 1279 in seinem Werke »Aufstieg des Geistes«. Eine praktische Ergänzung dazu bilden seine Sterntafeln. Eingehend befafste er sich auch mit der Medizin. Er lieferte eine abgekürzte Übersetzung von Dioskorides' Traktat über die einfachen Heilmittel sowie verschiedene andere Übersetzungen und Kommentare. Von grofser Bedeutung waren seine Arbeiten auf dem Gebiete der syrischen Grammatik, auf die er die von den arabischen Sprachforschern gefundenen Methoden und Begriffe anwandte. Aufser seinem Hauptwerke, dem »Buche der Strahlen«, verfafste er noch einen Auszug daraus mit einem Anhang über

homonyme Wörter. Unter seinen theologischen Werken ist sein »Schatzhaus der Geheimnisse«, ein grofser Bibelkommentar, an erster Stelle zu nennen, in dem er die exegetische Tradition der Jakobiten und Nestorianer, sowie die in ihr erhaltenen Reflexe der griechischen Theologie sammelte, gelegentlich auch auf die Überlieferung der koptischen und der armenischen Schwesterkirchen Rücksicht nahm. Gleich wichtig sind seine grofsen Werke über Ethik und über Kirchenrecht. Für unsere Kenntnis am wertvollsten sind aber seine historischen Arbeiten, seine Chronik und seine Kirchengeschichte. Die erstere stellt die politische Geschichte von Erschaffung der Welt bis auf seine Zeit dar und stützt sich nicht nur auf syrische, sondern für die spätere Zeit auch auf arabische und persische Quellen. Die Kirchengeschichte beginnt mit einer Geschichte des Priestertums seit Aharon und stellt dann in zwei Teilen die Schicksale der Jakobiten und der Nestorianer bis zum Jahre 1285 und 1286 dar, sein Bruder Barsauma hat sie noch um zwei Jahre fortgesetzt, und ein Späterer hat sie mit einem bis zum Jahre 1495 reichenden Anhang versehen. Die politische Geschichte bearbeitete er noch in seinen letzten Lebenstagen in Maragha auf Bitten seiner muslimischen Freunde auch in arabischer Sprache. Dabei nahm er auf die Interessen der Muslime Rücksicht und ging auch auf die Litteraturgeschichte der Araber näher ein. Barhebräus wäre kein vollendeter Litterat im Sinne seiner Zeit gewesen, wenn er sich nicht auch poetisch versucht hätte. Ein originaler Dichter war er nicht, doch beherrschte er die Sprache wie kein anderer unter seinen Landsleuten. Immerhin bemerkenswert ist es endlich, dafs sein hohes geistliches Amt ihn nicht abhielt, ein »Buch der lächerlichen Geschichten« zu schreiben, in das er selbst manche dem europäischen Geschmack anstöfsige Anekdoten aufzunehmen kein Bedenken trug. Dabei mufs man berücksichtigen, dafs man im Orient in dieser Hinsicht niemals sehr zartfühlend war, liefs sich doch einst ein abbasidischer Kalif ein Buch widmen, das man kaum anders denn als eine Zotensammlung bezeichnen kann [1]).

Die Reihe der nestorianischen Schriftsteller des 13. Jahrhunderts eröffnet Salomo von Basra, der aus Chilat am

[1]) Oriental wit and humour, being the laughable stories collected by Mar Gregory John Bar-Hebräus, transl. from the Syriac by E. A. Wallis Budge, London 1899.

Wansee stammte und als Bischof von Basra oder Perath de Maischan im Jahre 1232 an der Wahl des Patriarchen Sabrischo teilnahm. Sein Hauptwerk ist das »Buch der Biene«, eine Sammlung von Legenden, historischen Notizen und theologischen Erörterungen.

Verhältnismäfsig reich waren die Nestorianer in diesem Jahrhundert an Kirchenliederdichtern. Dafs wir diese Poesie aus jener Zeit so genau kennen, liegt allerdings vielleicht mit daran, dafs die noch heute in der nestorianischen Kirche gebrauchten Hymnensammlungen eben damals zusammengestellt werden und daher naturgemäfs die zeitgenössischen Dichter vorzugsweise berücksichtigten. Unter diesen Hymnensammlungen trägt die gröfste und berühmteste den Namen des Giwargis Warda von Arbel, der in den Jahren 1220—1240 geblüht haben mufs. Wie viele der in diese Sammlung aufgenommenen Lieder wirklich von ihm selbst herrühren, läfst sich nicht feststellen. Doch zeigen immerhin recht viele einen einheitlichen Charakter. Die Mongolennot gibt diesem Dichter sehr oft zu beweglichen Klagen Veranlassung. Mehrfach hat er auch legendarische Stoffe verarbeitet, so in mehreren Liedern die Geschichte des hl. Georg und die der Märtyrer von Karcha de beth Seloch. Im ganzen zeigt er eine erfreuliche Beherrschung der Sprache und ist noch frei von den bei den Späteren so beliebten Anleihen bei den Glossensammlungen [1]).

An Vielseitigkeit wetteiferte auf nestorianischer Seite mit Barhebräus nur Abdischo (Ebedjeschu), der sich aber an Bedeutung nicht im entferntesten mit dem grofsen Jakobiten vergleichen läfst. Er ward um 1285 Bischof von Singar und Beth Arbaje, rückte im Jahre 1291 zur Würde eines Metropoliten von Nisibis auf und starb im Jahre 1318. Sein für uns wertvollstes Werk ist ein Verzeichnis der syrischen Litteratur in Versen, in dem er leider auf die Chronologie keine Rücksicht nimmt. Am Schlusse gibt er eine ziemlich umfangreiche Liste seiner eigenen Schriften, von denen allerdings nur noch wenige erhalten sind. Ein theologisches Kompendium ist sein »Buch der Perle«, das er selbst auch ins Arabische übersetzte. Wichtiger ist seine Sammlung der syrischen Kanones und Synodalbeschlüsse. Seine

[1]) Giwargis Warda von Arbel, Ausgewählte Gesänge, syrischer Text mit Übersetzung, Einleitung und Erklärungen von H. Hilgenfeld, Leipzig 1904.

dichterischen Arbeiten tragen nur zu deutlich den Stempel des Verfalls. Am berühmtesten ist sein »Paradies von Eden«, in dem er die Makamen des Hariri (s. Bd. VI 2, S. 154) nachzuahmen suchte. Aber während das Wortgeklingel bei seinem geistreichen Vorbilde immer graziös bleibt, wird es bei dem Nachahmer, der die Glossensammlungen plündern mufs, um mit dem Synonymenreichtum des Arabischen wetteifern zu können, zu unerträglicher, steifer Manier.

Diese Dichtung, die bei den Nestorianern bewundernde Anerkennung fand, bedeutete den Tod ihrer nationalen Litteratur. Sie war ja schon in den letzten Jahrhunderten nichts als ein Kunstprodukt gewesen, das nur noch in den Klöstern und bei den Geistlichen dürftige Pflege fand. Als trauriges Beispiel des gänzlichen Verfalls sei hier nur noch die Schrift des Sergius Wahban aus Adharbaidschan genannt, die im Laufe des 16. Jahrhunderts entstanden sein mag. Sie schildert das Leben des Rabban Hormizd, Gründers des Klosters Alkosch, auf Grund alter Vorlagen. Die Sprache wimmelt von den gröbsten Verstöfsen gegen die Grammatik, sie schwelgt in griechischen Glossen und biblischen Eigennamen, die sie im Sinne der in den Glossensammlungen gegebenen Erklärungen als Wörter verwendet.

Unter den letzten Ausläufern der syrischen Litteratur verdient nur noch eine Biographie genannt zu werden. Der nestorianischen Kirche war es schon seit dem 8. Jahrhundert gelungen, von Ostpersien aus bis tief in das innere Zentralasien vorzudringen. Bei der Stadt Singanfu bezeugt eine chinesisch-syrische Inschrift die Erfolge der nestorianischen Kirche in China selbst. Im 13. Jahrhundert ward nun ein Christ aus Zentralasien, Jaballah, zur Würde eines Katholikos (1281—1317) erhoben, weil er durch seine Herkunft die Kirche bei den mongolischen Machthabern der Zeit mit Glück zu vertreten berufen schien. Dieser Prälat fand einen Biographen, der es vortrefflich verstand, in verhältnismäfsig reinem Syrisch und in einfachem Stil die Verdienste seines Helden darzustellen, der im sicheren Gottvertrauen die weite Reise aus dem inneren China angetreten hatte, um Jerusalem zu besuchen, und auf dem Wege dahin die höchste Würde seiner Kirche gewann[1]).

---

[1]) Histoire de Mar Jabalaha, trad. par F. B. Chabot, Rev. de l'or. lat. Bd. XI, XII.

XII. Anfänge einer neusyrischen Volkslitteratur.

Als die geistliche Dichtung der Nestorianer mit dem Aussterben ihrer alten Sprache den Boden unter den Füfsen verloren hatte, mufste sich der Geistlichkeit von selbst der Versuch aufdrängen, in der Sprache des Volkes Ersatz für das Verlorene zu gewinnen. Da die Volkssprache, soweit sie nicht durch das Arabische ganz verdrängt war, sich nur in einzelnen Inseln gehalten hatte, die allen Zusammenhang miteinander verloren hatten, so waren mehrere stark voneinander abweichende Dialekte entstanden, aus denen sich eine neue einheitliche Schriftsprache nicht mehr schaffen liefs.

Am frühesten scheint der Dialekt der Bauern von Mosul, das Fellichi, zu litterarischen Zwecken verwandt worden zu sein. Schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts versuchte sich der Priester Jausip, Sohn des Gamaladdin aus Tellkef (1590 bis 1666) darin, geistliche Lieder in diesem Dialekt zu dichten. Wir kennen von ihm ein Gedicht über das Weltgericht in 112 Strophen, andere über die Gleichnisse in den Evangelien, über Reue und Bufse, über Christi Leben auf Erden u. a. Ähnliche Themen behandelten seine Zeitgenossen Israel aus Alkosch (1611 bis 1632) und Mar Johannes, Bischof von Mawana um 1662. Aus dem 18. Jahrhundert sind uns keine Dichtungen in neusyrischer Sprache bekannt; doch liegt das vielleicht nur an unserer mangelhaften Überlieferung. Denn solche Gedichte waren naturgemäfs nicht weit verbreitet. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts finden wir wieder zwei Dichter, Damianus bar Johannan Gundira aus Alkosch und Thomas Singari aus Tellkef. Besonders beliebt war bei diesen Neusyrern die schon dem Narses bekannte Form des Streitgedichtes (Tenzone), z. B. zwischen Gold und Weizen, zwischen Christus und den Räubern und ähnliche Themen [1]).

Aber im syrischen Volke dürfte die Kunst, zu singen und zu sagen, nie ganz erloschen sein. Bei Hochzeiten und anderen Festen wufste die Jugend auch in Syrien ihrer gehobenen Stimmung in Worten Ausdruck zu geben. So entstand eine an

[1]) E. Sachau, Über die Volkspoesie der Nestorianer, Sitzungsber. Berl. Akad. vom 27. Februar 1896.

ästhetischem Werte die geistliche Litteratur weit überragende Volkspoesie, die freilich im Lande selbst von den berufenen Vertretern geistiger Bildung nicht der Beachtung für wert gehalten wurde. Erst zwei deutschen Reisenden war es vorbehalten, diese Poesie zu entdecken und zu sammeln [1]).

Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts kamen aus Amerika Missionare zu den Nestorianern, um deren ganz entartetes Christentum wieder neu zu beleben. Diese Männer versuchten auch die neuen Dialekte wieder zur Schriftsprache zu erheben. Sie übersetzten die Bibel ins Neusyrische und boten dem Volke in Büchern und Zeitschriften eine nicht nur ihre religiöse, sondern auch ihre allgemeine Bildung hebende Litteratur, die aber als ein nicht bodenständiges Erzeugnis für uns nicht mehr in Betracht kommt.

XIII. Die Litteratur der Christen in Palästina.

In Nordsyrien und Mesopotamien hatte der edessenische Dialekt als Kirchensprache die anderen Lokaldialekte an einer eigenen litterarischen Entwicklung gehindert. Nur in Palästina führte der Gegensatz der zum Katholizismus sich bekennenden melkitischen Christen gegen die monophysitische Nationalkirche der Syrer zur Ausbildung einer eigenen aramäischen Schriftsprache. Im 5. oder 6. Jahrhundert wurde die Bibel in den judäischen Dialekt Palästinas übersetzt, der allerdings gegenüber dem in jüdischer Litteratur allerlei Besonderheiten aufweist, wie denn überall im Orient verschiedene Religionsgemeinden in derselben Landschaft verschiedene Dialekte ausgebildet haben. Später wurden auch allerlei Heiligenleben, Hymnen und Liturgien aus dem Griechischen in diesen Dialekt übertragen. Vor dem Arabischen scheint nun aber dieser Dialekt noch schneller zurückgewichen zu sein als der edessenische. Aber auch, nachdem er aus dem Leben geschwunden, diente er noch lange Zeit als Kirchensprache, in der auch noch mancherlei Neues produziert wurde, sogar aufserhalb Palästinas; bei einer ägyptischen Gemeinde entstand so eine Nilliturgie in diesem Dialekt [2]).

---

[1]) Prym und Socin, Neuaramäische Dialekte, Tübingen 1882.

[2]) F. C. Burkitt, Christian Palestinian literature in The journal of theol. studies, 1901, 2, 173 ff.

XIV. Die christlich-arabische Litteratur.

Vor der mit dem Islam siegreich vordringenden arabischen Sprache wichen nicht nur in Palästina und Syrien, sondern auch in Ägypten die alten Landessprachen sehr bald zurück. Mögen sie auch im Kreise der Geistlichen noch jahrhundertelang gepflegt sein und sich in abgelegenen Gegenden Syriens zum Teil bis auf den heutigen Tag erhalten haben, im täglichen Leben behauptete das Arabische gar bald die Alleinherrschaft. Als nun das Volk immer mehr auf den Gebrauch der Muttersprache verzichtete, sah sich auch die Geistlichkeit zu Konzessionen genötigt. Man mufste den Laien, sobald man kein Verständnis für die Sprache der Liturgie und der heiligen Litteratur mehr bei ihnen voraussetzen konnte, beide in der neuen arabischen Umgangssprache darbieten, da es im Orient nur Landeskirchen gab, keine internationale Weltkirche wie die römische in Europa, die bei romanischen wie bei germanischen Völkern an ihrem Latein festhalten konnte. Da aber die christlich-arabische Litteratur gewissermafsen nur ein Produkt der Not war, so ist sie auch stets auf sehr niederer Stufe stehen geblieben, auf einer noch tieferen als die syrische und die koptische, die sie abgelöst hatte. Denn alles, was von Christen auf allgemein litterarischem und wissenschaftlichem Gebiet geleistet wurde, ging ganz im Geiste der islamischen Litteratur auf und ist daher von uns auch schon im Zusammenhange mit dieser dargestellt worden.

Das erste Bedürfnis Arabisch redender Christen war natürlich eine Bibelübersetzung. Solche entstanden denn auch ziemlich früh an verschiedenen Stellen des arabischen Sprachgebietes, doch drang keine einzige von ihnen zu kanonischem Ansehen durch. Sehr merkwürdig ist eine von B. Violet in Damaskus entdeckte Psalmenübersetzung, wohl aus dem 8. Jahrhundert, in der die Sprache der Eroberer noch in griechischer Schrift erscheint. Die meisten der späteren Bibelübersetzungen schliefsen sich dagegen an den syrischen Text, sei es den der Peschita oder den der Hexapla, an. Als einziges spezifisch-christliches litterarisches Denkmal der spanisch-arabischen Christenheit ist uns gleichfalls eine Evangelienübersetzung erhalten.

An die Bibelübersetzung schlossen sich dann allerlei Übersetzungen von Legenden und Apokryphen an. Als Pflegestätten

dieser ältesten arabischen Litteratur sind namentlich das Sabaskloster in Palästina, drei Stunden südlich von Jerusalem, sowie das Kloster auf dem Sinai zu nennen.

Seit dem 9. Jahrhundert war aber das Arabische in Syrien schon so weit durchgedrungen, dafs Geistliche dort auch ihre eigenen litterarischen Produkte arabisch abzufassen begannen. Der erste uns dem Namen nach bekannte Autor, der so verfuhr, war der aus dem eben genannten Sabaskloster hervorgegangene Theodor Abu Qurra, der später Bischof von Harran wurde und auch mit dem Kalifen Mamun, dem Freunde griechischer Wissenschaft, in Verkehr trat. Dieser soll ihn zu einer Disputation mit mohammedanischen Gelehrten veranlafst haben, deren angebliches Protokoll wir noch besitzen. Aufser einigen kleineren theologischen Abhandlungen sind uns ferner eine Apologie des Christentums sowie eine solche der Bilderverehrung erhalten[1]).

Unter den jakobitischen Autoren, die sich des Arabischen bedienten, ist Jahja ibn Adi an erster Stelle zu nennen, der, zu Tekrit in Mesopotamien um das Jahr 893 geboren, in Bagdad studierte und den Unterricht des gröfsten islamischen Philosophen seiner Zeit, des Farabi (s. Bd. VI, 2, S. 136), genofs. Er beteiligte sich dann selbst sehr lebhaft an der litterarischen Bewegung, die den Arabern durch Übersetzungen aus dem Syrischen die Kenntnis der griechischen Wissenschaft vermittelte; doch sind uns seine Übersetzungen bis auf wenige Bruchstücke verloren. Grofsen Ansehens erfreuten sich aber bei seinen Konfessionsgenossen seine theologischen Schriften in arabischer Sprache. Viel gelesen war namentlich seine Verteidigung des Christentums in der Form eines Briefes an den muslimischen Theologen Abu Isa Muhammad ibn Harun al-Warraq. Gleichfalls polemischen Inhalts ist seine zweite gröfsere Schrift, eine Verteidigung der jakobitischen Auffassung von der Menschwerdung Christi gegen die Nestorianer.

Von seinen Schülern ist Abu Ali Isa ibn Ishaq ibn Zura, der gleichfalls als Übersetzer profan-wissenschaftlicher Werke sich verdient machte, hervorzuheben. Auch von ihm besitzen

[1]) Theodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus, arabice et latine ed. J. Arendzen, Bonnae 1895.

wir eine Reihe kleiner theologischer Abhandlungen meist apologetischen Inhalts zur Abwehr nestorianischer Angriffe gegen seine Konfession, wie solcher von Muslimen und Juden gegen das Christentum überhaupt. Um die Mitte des 10. Jahrhunderts blühte auch schon, wie Vasiljew nachgewiesen, der erste christlich-arabische Historiker, Agapius-Mahbub aus Manlig, der eine Geschichte der Weltbegebenheiten von Christi Geburt bis auf seine Zeit, mit besonderer Berücksichtigung der Kirchengeschichte, darstellte.

Unter den jakobitischen Autoren endlich der bedeutendste war auch auf dem Felde der arabischen Litteratur der schon oben S. 60 besprochene Mafrian Barhebräus. Aufser seiner arabischen Bearbeitung seiner Chronik (s. Bd. VI, 2, S. 165) schrieb er auch manche kleine theologische Werke in arabischer Sprache.

Mehr noch als die Jakobiten waren die Nestorianer an der arabischen Übersetzungslitteratur beteiligt. Unter diesen Übersetzern machte sich Abulfaradsch Abdallah ibn al-Taijib, gest. 1043, auch um die christlich-theologische Litteratur in arabischer Sprache verdient. Ob freilich die grofse unter seinem Namen gehende Kanonessammlung wirklich von ihm herrührt, ist noch fraglich. Dagegen schrieb er sicher aufser einigen dogmatischen Abhandlungen Kommentare zu den vier Evangelien und zu den Psalmen.

Der schon oben S. 56 besprochene Metropolit von Nisibis, Elias bar Schinaja, gest. nach 1049, bediente sich gleichfalls in mehreren seiner Schriften des Arabischen. Seine ursprünglich syrisch abgefafste Chronik versah er selbst mit einer arabischen Übersetzung, die er in parallelen Kolumnen mit dem Grundtext verbreitet wissen wollte. Sein dogmatisches Werk vom Beweis des Glaubens ist schon genannt. Besondere Erwähnung verdient noch seine Apologie des Christentums, die ihrer vielleicht nicht fingierten Einkleidung wegen merkwürdig ist. Sie will auf Veranlassung des auch als Schriftsteller bekannten Wesirs al-Magribi Abu'l Qasim Husain ibn Ali verfafst sein, der auf einer Reise erkrankte und im Kloster des Mar Marin von einem Mönche geheilt worden sei. Diese Heilung habe ihm den Glauben nahegelegt, dafs dem Christentum ein gewisses Wahrheitsmoment

innewohnen müsse, und er habe sich deshalb im Jahre 1026 bei einem Besuch in Nisibis an den Autor gewandt und ihn um nähere Aufklärung über die christliche Lehre ersucht. Nicht mit Sicherheit ist Elias als Verfasser einer Schrift über die Hilfsmittel zur Vertreibung der Traurigkeit anzusehen, da diese von Barsauma, dem Bruder des Barhebräus, unter dessen Schriften genannt wird. Vielleicht hat dieser einen Entwurf des Elias neubearbeitet oder ausgeführt. Die Hilfsmittel, die der Verfasser zu empfehlen weifs, sind moralische Betrachtungen über Tugenden und Laster.

Im 12. Jahrhundert ward nun auch schon in kirchengeschichtlichen Darstellungen das Syrische durch das Arabische ersetzt. Um die Mitte dieses Jahrhunderts schrieb der Nestorianer Mari ibn Sulaiman eine Chronik der Patriarchen seiner Kirche bis auf den am 25. November 1147 verstorbenen Abdischo III. Dieselben Quellen wie Mari und zwar wahrscheinlich wie dieser noch in syrischer Fassung benutzte dann zwei Jahrhunderte später Amr ibn Mattai aus Tirhan für sein grofses Werk, das er al-Magdal, den Turm, nannte, weil es den Streitern der christlichen Kirche Gelegenheit geben sollte, nach ihren Feinden auszuspähen. Während Mari sich bemüht hatte, alles ihm zur Verfügung stehende Material möglichst gewissenhaft zu sammeln, ohne nach einem strengen Pragmatismus zu streben, so schwelgt sein Nachfolger in statistischen Angaben. Er liebt es, mit chronologischem Wissen zu prunken, ohne auf die Genauigkeit seiner Angaben besondere Sorgfalt zu verwenden. In der Lebensbeschreibung jedes einzelnen Patriarchen befolgt er ein festes Schema, in dem die Angaben über dessen Äufseres und über die ihm untergebene Geistlichkeit einen sehr breiten Raum einnehmen. Dafs beide Autoren den für jede Heiligenbiographie typischen Wundergeschichten gegenüber sich sehr empfänglich zeigen, darf uns bei dem Bildungsstande ihrer Zeit natürlich nicht wundernehmen. Amrs Werk ist später noch das Opfer eines Plagiators geworden, der mit einer selbst für den Orient, dessen Achtung vor geistigem Eigentum niemals sehr grofs war, fast unerhörten Unverfrorenheit zu Werke ging. Ein gewisser Saliba bar Johannan, der sein Werk im Jahre 1332 begonnen haben will, übernahm das Werk Amrs, oder vielleicht nur einen ersten Entwurf desselben, und gab das Buch, nachdem er es

oberflächlich überarbeitet und mit einigen Zusätzen versehen hatte, für seine eigene Arbeit aus[1]).

In Ägypten begann die arabische Literatur der koptischen Christen mit einer Darstellung zur Profangeschichte. Deren Autor war bezeichnenderweise ein Mann, der sich als Arzt eingehend mit der Litteratur der Muslimen hatte befassen müssen. Eutychius oder, wie er mit arabischem Namen hiefs, Said ibn al-Batriq, hatte seine Laufbahn als Mediziner begonnen, gelangte aber am 7. Februar 933 auf den melkitischen Patriarchensitz von Alexandrien und starb in dieser Würde am 11. Mai 940. Seine Chronik beruht ganz auf byzantinischen Quellen und teilt daher alle Vorzüge, aber auch alle Fehler dieser Litteratur, zu denen er persönlich noch eine erhebliche Sorglosigkeit hinzubrachte. Sein Werk wurde ein Jahrhundert später von dem Antiochener Jahja ibn Said fortgesetzt, der in seiner Geschichtserzählung nicht nur das byzantinische Reich, sondern auch die muslimischen Staaten und namentlich die orientalischen Kirchen berücksichtigte.

Das von ihm gegebene Beispiel regte nun auch die monophysitischen Kopten zur Nachahmung an. Sein etwas jüngerer Zeitgenosse Severus, mit arabischem Namen Abu'l-Baschar ibn al-Muqaffa, der uns aus dem Jahre 987 als Bischof von Aschmunain bezeugt wird, verteidigte seine Konfession eben gegen die Angriffe des Eutychius in einer arabischen Geschichte der vier ersten Konzilien. Derselbe schrieb dann auch eine Geschichte der Patriarchen von Alexandria, hauptsächlich nach koptischen Quellen, die der Diakon Michael ibn Budair und andere übersetzt hatten und die er etwas gekürzt und geglättet in sein Werk aufnahm. Auch das von diesen Kopten geschriebene Arabisch ist stark mit Lehrwörtern aus dem Syrischen durchsetzt, die sonst nur in den Werken der Arabisch schreibenden Syrer, nicht aber in den von Muslimen vorkommen; ein Zeichen, dafs die Kopten erst von Syrern angeregt wurden, Arabisch zu schreiben, wie ja auch heute noch die christlichen Syrer im litterarischen Leben des vorderen Ägyptens den Ton angeben.

---

[1]) G. Westphal, Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken des Mari ibn Sulaiman, Amr ibn Mattai und Saliba ibn Johannan, I. Abschnitt: Bis zum Beginn des nestorianischen Streites, Strafsburger Diss., Kirchhain N.-L. 1901.

Die christlichen Geschichtschreiber Ägyptens im 13. Jahrhundert, al-Makin ibn al-Amid und Butrus ibn ar-Rahib, sind schon in Bd. VI, 2, S. 164/5 erwähnt. Von den Arabisch schreibenden Kopten sind nur noch Ibn Salah al-Armeni, der eine Geschichte der ägyptischen Klöster verfafste, Abu'l-Barakat ibn Kibr, der Autor einer vielgelesenen theologischen Enzyklopädie, und endlich Ibn al-Assal zu nennen, der eine grofse Sammlung von Kirchenrechtsquellen veranstaltete. Sein Werk ist besonders dadurch merkwürdig geworden, dafs es in der abessinischen Kirche zu kanonischem Ansehen gelangte.

Die geistige Stagnation, die nach den Mongolenstürmen Vorderasien heimsuchte, verödete die christliche Litteratur in noch höherem Mafse als die der Muslimen. Während bei diesen zwar keine neuen Gedanken mehr produziert, aber doch das geistige Erbe der Vorfahren mit einer gewissen Sorgfalt gehütet wurde, hörte bei den Christen jede geistige Betätigung auf. Das 14. bis 16. Jahrhundert bedeutet daher für die christlich-arabische Litteratur nichts als eine grofse Lücke. Erst im 17. Jahrhundert beginnen wieder neue Ansätze geistigen Lebens sich zu regen. Der Patriarch Macarius al-Zaim von Antiochien, der in der Kirchenpolitik eine so bedeutende Rolle spielte, dafs ihn der Zar Alexius im Jahre 1670 nach Rufsland berief, um sich an dem Gericht über den Patriarchen Nikon zu beteiligen, nachdem er zehn Jahre vorher schon eine Bettelreise durch Rufsland gemacht hatte, ward durch diese seine Reisen auch zu litterarischer Betätigung angeregt. Wir besitzen von ihm noch einen Bericht über seine Reise durch Georgien mit sehr merkwürdigen Schilderungen des geistigen Tiefstandes, in dem die georgische Kirche damals versunken war. Eine ausführliche Darstellung seiner Reisen schrieb aber sein Neffe, der Archidiakonus Paul von Aleppo, der ihn begleitet hatte[1]).

Aus etwas späterer Zeit, wahrscheinlich um die Wende des 18. Jahrhunderts, stammen die Reiseschilderungen eines unbekannten Christen, der sich besonders eingehend mit Jerusalem

---

[1]) Codex 689 du Vatican. Histoire de la conversion des Georgiens au Christianisme par le patriarche Macaire d'Antioche. Traduction de l'arabe par Olga de Lebedew, Roma 1905. — Paul of Aleppo, The travels of Macarius, patriarch of Antioch, transl. from the Arabic by F. C. Belfour, 2 voll., London 1829—1836.

und den anderen heiligen Stätten Palästinas, ferner mit Konstantinopel, Rom, Alexandrien und Antiochien befaſst [1]).

Im 18. Jahrhundert kam dann die arabische Litteratur durch die Bemühungen der Maroniten, die durch ihre Beziehungen zur römischen Kirche geistig etwas mehr angeregt waren als ihre monophysitischen Volksgenossen, wieder ein wenig in Flor. Der maronitische Mönch Gabriel Farhat, geb. 1670, der von 1725—1732 als Germanos Farhat den Stuhl des Erzbischofs von Aleppo innehatte, suchte nicht nur durch theologische und grammatische Arbeiten die Bildung seiner Konfessionsgenossen zu heben, sondern trat auch selbst als Dichter auf. Seine Poesie bewegt sich allerdings, wie nicht anders zu erwarten, ganz in geistlichen Gedankengängen, seine Sprache sucht den Mustern der spätklassischen arabischen Dichter nachzueifern. Es gelang ihm denn auch wenigstens bei zweien seiner Zeitgenossen, den Mönchen Nikolaus Saig und Mikirditsch al-Qasih, die beide fremder Herkunft waren, ersterer ein Grieche, letzterer ein Armenier, Unterstützung seiner Bestrebungen zu finden.

Im 19. Jahrhundert ist dann wie den Syrern im Osten, so auch den Maroniten an der Küste Palästinas neue geistige Anregung von auſsen zugeführt worden. Auch hier waren es Amerikaner, die den Anfang machten. Seit Anfang der dreiſsiger Jahre eröffneten amerikanische Missionäre ihre Tätigkeit in Bairut, und es gelang ihnen, mehrere der geistig regsamsten Maroniten zum Protestantismus zu bekehren und sie zu eigener litterarischer Tätigkeit anzuregen. Die beiden bedeutendsten unter diesen waren Nasif al-Jazidschi und Butrus al-Bistani. Ersterer, geb. 1880, gest. 1871, war ein gründlicher Kenner der klassisch-arabischen Sprache und bewährte sich als solcher auch in einer Kritik der Werke des groſsen französischen Orientalisten de Sacy. Seine Sprachkenntnis zeigte er ferner in einer Sammlung von Gedichten, die sich durchaus an klassische Muster anlehnt, namentlich aber in einer Nachdichtung der Haririschen Maqamen (s. Bd. VI, 2, S. 154). Sein etwas jüngerer Freund, Butrus al-Bustani, geb. 1819, gest. 1883, ergänzte seine Tätigkeit durch ein groſses arabisches Wörterbuch, suchte später aber seinen

[1]) Codex 286 du Vatican. Recits de voyages d'un Arabe, traduction de l'arabe par Olga de Lebedew, St. Petersbourg 1902.

Ruhm mehr darin, seinen Landsleuten europäische Bildung zu vermitteln. Er gründete im Jahre 1870 eine Zeitung, die später durch eine Halbmonatsschrift ersetzt wurde, und schuf ein grofses, freilich recht oberflächliches Konversationslexikon.

Die Bestrebungen der Amerikaner wurden aber weit in den Schatten gestellt durch die Väter der Gesellschaft Jesu, die zu Bairut eine St. Josephs-Universität gründeten und sich nicht nur durch Verbreitung von Übersetzungen um die Volksbildung bemühten, sondern auch eine Anzahl einheimischer Geistlichen zu tüchtigen Gelehrten, denen die Erforschung der arabischen Litteratur manches zu verdanken hat, heranbildeten.

Geschichte der armenischen Litteratur.

Von

Franz Nikolaus Finck.

Meinem Neffen Gurgen Gjandschezian
als Patengeschenk.

Einleitung.

Die Anfänge eines im Wort verkörperten Geisteslebens, das sich merklich über die Alltagsrede erhebt und als eine nicht jedem vergönnte Kunst gilt, reichen bei den Armeniern ohne Zweifel bis in die heidnische Zeit zurück. Genaueres über Alter und Umfang dieser Art schöpferischer Tätigkeit entzieht sich jedoch der unermüdlich regsamen Forschung zum Trotz unserer Kenntnis, und von einer auch nur halbwegs gerechten Würdigung derselben kann bei der Spärlichkeit der uns erhaltenen Proben nun schon ganz und gar nicht die Rede sein. Die gesamte Überlieferung dieser alten Dichtungen besteht nämlich in einigen wenigen, ein, zwei Seiten füllenden Bruchstücken götter- und heldengeschichtlicher Poesie, die durch Einverleibung in das Geschichtswerk des Moses von Chorene vom Untergange gerettet worden sind, sich aber allem Anschein nach auch nicht völlig unversehrt erhalten haben. So vermag das der Vernichtung Entronnene denn begreiflicherweise nicht die Grundlage zu einem geistigen Wiederaufbau des einst Vorhandenen zu werden. Den efeuüberwucherten Ruinentrümmern gleich kann es nur zum Fluge einer freischaffenden Phantasie Anstofs geben. In diesem Sinne mögen zwei besonders interessante Stücke in möglichst wortgetreuer Übertragung vorgeführt werden. Das erste ist ein mythisches Lied von anscheinend hoher Altertümlichkeit, das die Geburt des Wahagn, des armenischen Herakles, schildert:

»In Geburtswehen lag Himmel und Erde.
In Geburtswehen lag auch das purpurne Meer.
Die Wehen im Meer brachten das schönrote Schilfrohr hervor.
Durch des Rohres Schaft drang Rauch heraus.
Durch des Rohres Schaft drang die Flamme heraus.
Und aus der Flamme ein Knäblein sprang,
Das Feuerhaare hatte.
Dann wie eine Flamme hatte es einen Bart,
Und seine Äuglein waren Sonnen.«

Mehr an die alten Heldensagen erinnert dagegen das Bruchstück der Dichtung, die uns erzählt, wie König Artasches die alanische Prinzessin Sathinik ein wenig reckenhaft handfest in die Ehe führt:

»Es stieg der mannhafte König Artasches
Auf einem Rappen schön.
Und herauslangend die goldberingte,
Rotgurtige Fangschlinge
Und hinüberjagend — wie der Aar,
Der scharfbeflügelte — über den Fluſs
Und schleudernd die goldberingte,
Rotgurtige Fangschlinge,
Warf er sie um den Leib
Der Prinzessin der Alanen.
Und heftigen Schmerz tat er an
Dem Leib der zarten Maid,
Schnell sie fortschleppend
In sein Lager.«

Daſs sich von dem ganzen, vielleicht reichen Schatze an Mythen und Sagen, auf den diese und ähnliche Trümmer deuten, so wenig erhalten hat, ist nun wohl kaum nur dem Walten eines bösen Zufalls zur Last zu legen. Man wird vielmehr annehmen müssen, daſs ein groſser Teil, ja das meiste einer zielbewuſsten Ausrottungstätigkeit zum Opfer gefallen ist. Das Christentum hatte in Armenien schon frühzeitig tiefe Wurzel geschlagen, und die Männer, die dem frühbekehrten Volke eine eigene Litteratur zu verschaffen trachteten, waren zudem ausschlieſslich Angehörige des geistlichen Standes. Kein Wunder also, daſs alles, was an die Tage des Heidentums erinnerte, mindestens bei den führenden Geistern nicht gerade in besonderer Gunst stand. Die Anschauungen dieses führenden geistlichen Standes scheinen aber mit mehr als gewöhnlicher Stärke auf das gesamte Volk eingewirkt und so den Geist des Heidentums bei diesem gründlicher ausgerottet zu haben, als es in manchem anderen Lande möglich war. Die armenische Kirche war eben nach dem Verlust des letzten bescheidenen Restes staatlicher Selbständigkeit der einzige unentbehrliche Halt für das wohl zu allen Zeiten gleich mächtige vaterländische Gefühl jenes Volkes geworden und so in jeder Beziehung zu einer vorbildlichen Macht angewachsen, die sich bei gröſserer politischer Stärke wohl kaum in gleicher Weise hätte entwickeln können. Die beiden Ereig-

nisse, die den um den Schwund der Macht trauernden Armenier Unglücksfälle dünken, die Teilung des Reiches im Jahre 387, derzufolge das westliche Gebiet einem griechischen Statthalter untergeordnet wurde, und die Entthronung des letzten Arsakiden Artasches im Jahre 428, durch die auch das östliche Gebiet seines einheimischen Verwalters verlustig ging: diese beiden Geschehnisse haben doch auch einen nicht zu unterschätzenden Anteil an der Vorherrschaft des geistlichen Standes, ohne den eine der vorhandenen Litteratur gleichartige bestimmt nicht zustande gekommen wäre und sich vielleicht überhaupt kein Schrifttum von irgendwelcher Bedeutung herausgebildet haben würde. Denn das ist wohl mehr als zweifelhaft, ob das armenische Volk damals schon zu einer von der christlichen Kirche wesentlich unabhängigen Geistesentwicklung hätte gelangen können. Und auch ein Ereignis wie der Einbruch der Araber um die Mitte des 7. Jahrhunderts und deren Herrschaft über das Land hat aufser der Erweiterung des Gesichtskreises auch ganz besonders durch seine gegensätzlich herausfordernde Kultur den Nutzen gestiftet, den christlichen Glauben zu immer neuer Betätigung zu entfachen und insbesondere zu geistiger Verarbeitung anzuregen.

Der Beginn dieser durch und durch christlichen Litteratur fällt in die erste Zeit des 5. Jahrhunderts, und dieses Jahrhundert der Begründung wurde zugleich die Zeit einer in ihrer Art nachher nicht wieder erreichten Blüte. Was sich an diese goldene Epoche armenischen Schrifttums anschliefst, bleibt, wenn es auch nicht an beachtenswerten Leistungen fehlt, alles in allem doch eine Reihe von Jahrhunderten hindurch ein Zehren am Alten, weit mehr ein Nachschaffen im Banne des Klassizismus als ein Weiterbauen auf einmal gelegtem Grund, und wenn man dafür nicht gerade den harten Ausdruck Verfall gebrauchen will, was im Hinblick auf die immerhin anzuerkennende stoffliche Erweiterung des Gesichtskreises vielleicht ungerecht wäre, so mag man den langen Zeitraum vom Beginn des 6. Jahrhunderts bis ungefähr zum Ende des 11. als die Zeit der Nachblüte bezeichnen. Der Geist aber, der diese ganze Periode beherrschte, war christlich-griechisch trotz dem Bruch, der im Jahre 451 durch die Ablehnung der Satzungen des Konzils zu Chalzedon zwischen Byzanz und Armenien eingetreten war. An tapferen und derben Streitschriften war kein Mangel. Aber die Waffen waren auf beiden

Seiten dieselben, entstammten alle dem Lager der anfänglichen Kulturvermittler, der Griechen.

Einen in mancher Hinsicht überraschenden Aufschwung nahm das armenische Geistesleben erst wieder, als gegen Ende des 11. Jahrhunderts fern vom alten Stammlande, in Kilikien, ein neues, zu fast dreihundertjähriger Dauer bestimmtes Reich entstand, und zwar vollzog sich diese geistige Erhebung nach zwei grundverschiedenen Richtungen. Einmal lebte der Geist des 5. Jahrhunderts, von hochgebildeten Würdenträgern der Kirche übernommen und genährt, von neuem auf, in einer Litteratur Gestalt gewinnend, die schon der dem Volke längst unverständlich gewordenen Sprache wegen nur einem eng begrenzten Kreise von Gebildeten zugänglich war. Dann aber machte sich zum ersten Male der Versuch eines weltlichen, gemeinverständlichen, wesentlich volkstümlichen Schrifttums geltend, und wenn auch damit nicht im entferntesten die Höhe erreicht wurde, zu der man sich schon im 5. Jahrhundert emporgeschwungen hatte, so ist doch bei der Wertung dieser Periode des armenischen Geisteslebens diese Befreiung vom Bann einer selbst in weltlichen Fragen immer geistlichen Anschauung als ein wichtiges, viel aufwägendes Moment in Anschlag zu bringen.

Der wie mit einem Zauberschlage wiederbelebte Geist der zeitlich schon so fern liegenden Blüteperiode ging, nachdem er wie eine jäh entfachte Flamme hell aufgelodert, gleich schnell, schon gegen Ende des 12. Jahrhunderts, wieder dem Erlöschen entgegen. Die volkstümlich naturwüchsige Kunst aber faſste festeren Fuſs, nahm einen bescheiden aussehenden, aber ruhigen Fortgang und erreichte namentlich in der Schöpfung des Liedes um die Zeit des 15. und 16. Jahrhunderts eine im Vergleich zur Vorzeit beachtenswerte Höhe. So ist es nicht gerade leicht, für die Periode vom 13. bis zum 18. Jahrhundert einen treffenden Namen zu finden. Kunst im Sinne einer reinen, auf nichts bezogenen Anschauung hatte Armenien bisher fast ganz gefehlt. Die manchem Schriftsteller wohl eigene formende Kraft, die es vielleicht vermocht hätte, ein Stück Welt als eine abgeschlossene Einheit darzustellen, ein Kunstwerk ersten Ranges zu schaffen, war dazu angehalten worden, vaterländischen und kirchlichen Anschauungen Frondienste zu leisten und hatte so eine freie, durch und durch eigenartige Entwicklung nirgend erlebt. Da

erscheint nun die volkstümlich gesunde Lyrik des 15. und 16. Jahrhunderts bei allen Schwächen, die ihr anhaften mögen, dem die Gesamtheit armenischer Geistesgeschichte Überschauenden naturgemäfs in einem ganz besonders günstigen Licht, und man könnte geneigt sein, von einem Aufschwung der Litteratur überhaupt zu reden. Sieht man aber, wie auch in dieser langen Zeit vom Beginn des 13. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts immer und immer wieder versucht wird, nach dem Vorbilde der Blütezeit zu schaffen, wie Geschichtschreibung und Theologie nach wie vor den ersten Platz zu behaupten versuchen, für die würdigste Art litterarischer Tätigkeit erachtet werden, dann erscheint die ihrer Natur nach leicht bestechende Lyrik dieser Zeit doch wohl als ein zu geringfügiger Bestandteil der gesamten litterarischen Arbeit, als dafs nach ihr allein das Ganze abgeschätzt werden dürfte, und die schriftstellerische Tätigkeit dieser Epoche macht dann in ihrer Gesamtheit doch mehr den Eindruck des Niederganges, dem im 18. Jahrhundert, wo die litterarische Wirksamkeit der eben gegründeten Mechitharistenkongregation beginnt, ein zweites Wiederaufleben des Klassizismus folgt.

Unabhängig von dieser dem Volke durchaus unverständlichen, in der Sprache des 5. Jahrhunderts zum Ausdruck gelangten Geistesbetätigung entwickelte sich dann endlich im 19. Jahrhundert eine vom europäischen Geist befruchtete, dem Kirchentum durchaus frei gegenüberstehende Litteratur, die schon manche mehr als beachtenswerte Frucht gezeitigt hat und vielleicht einer noch besseren Zukunft entgegengeht. Im Rahmen der Darstellungen, deren Objekt das wesentlich Christliche in der litterarischen Betätigung des Ostens sein soll, ist jedoch von dieser jüngsten Entwicklung ebenso abzusehen wie von den Bruchstücken aus den Tagen des Heidentums. Und auch die Litteratur der Mechitharisten darf von der folgenden Darstellung ausgeschlossen werden, da sie im wesentlichen in einer Reproduktion besteht, in einer umfassenden philologischen Vermittlung der alten Geistesschätze, und demgemäfs kein neues Bild armenischen Geisteslebens aufweist. So gliedert sich nun der zu behandelnde Stoff passend in folgende vier Abschnitte:

1. das goldene Zeitalter (5. Jahrhundert);
2. die Zeit der Nachblüte (6.—11. Jahrhundert);

3. die Zeit der Wiederbelebung des Klassizismus und der Anfänge eines volkstümlichen Schrifttums (12. Jahrhundert);
4. die Zeit des Niederganges (13.—18. Jahrhundert).

I. Das goldene Zeitalter (5. Jahrhundert).

Wie die ganze christlich-armenische Litteratur mehr von zielbewufster Schriftstellertätigkeit zeugt als von eigentlich künstlerischem, unhemmbarem Drang zur Darstellung, so erscheint namentlich ihre Begründung als ein unverkennbar deutliches Werk entschlossenen Willens, als eine bewufste christlich-vaterländische Tat. Dem seiner staatlichen Macht fast ganz beraubten Volke wenigstens durch einen Gottesdienst in eigener Sprache eine von anderen Nationen absondernde Eigenart zu verleihen, das war der Zweck des Unternehmens, an das drei der angesehensten Männer ihrer Zeit zu Anfang des 5. Jahrhunderts mit weitblickendem Vorsatz herantraten, Sahak der Grofse, seit dem Jahre 397 das Oberhaupt der armenischen Kirche, König Wramschapuh, sein weltlicher Herr, und — die Seele des Ganzen — Mesrop aus dem Dorfe Hazik in Taron, ein Schüler des im Jahre 374 verstorbenen Katholikos Nerses I., unter König Chosrow königlicher Sekretär, dann, des Weltlebens überdrüssig, Klostervorsteher und Missionar, ein unermüdlicher Lehrer seines Volkes und insbesondere, was ihn unsterblich gemacht, der Schöpfer einer nationalen, eine armenische Litteratur ermöglichenden Schrift. Diesen Männern scheint jedoch die Herausbildung eines eigenartigen Geisteslebens zunächst weit weniger am Herzen gelegen zu haben als die Befreiung von allen den Gedanken einer Nationalkirche beeinträchtigenden Hemmnissen, gegen die man Stellung nehmen mufste, als deren gefährlichstes wohl mit Recht der damals in dem der persischen Oberherrschaft unterstehenden Teil beim Gottesdienst herrschende Gebrauch der syrischen Sprache angesehen wurde. Denn diese baute nicht nur wie jedes fremde Idiom eine Scheidewand zwischen dem Volk und der Lehre des Christentums auf, sie entfremdete auch den führenden geistlichen Stand mehr und mehr der griechischen Mutterkirche, der man bei aller Sehnsucht nach Selbständigkeit doch nicht ganz entraten konnte, der man sich auf jeden Fall näher fühlen mufste als der syrischen. So ward denn die Begründung der armenischen

Litteratur zugleich eine Befreiung von der syrischen Kultur, eine Lossagung, die man um so lieber unternahm, als diese syrische Kultur der armenischen Geistlichkeit in letzter Zeit gewissermaſsen aufgedrängt worden war. Begreiflicherweise hatte es immer im Interesse der Sassaniden gelegen, eine Annäherung ihrer christlichen Untertanen an Byzanz nach Möglichkeit zu verhüten, und das von ihnen erlassene Verbot des Gebrauches der griechischen Sprache war nur eine Konsequenz dieser staatsmännischen Erwägungen. Die damit Hand in Hand gehende Begünstigung des Syrischen muſste aber um so notwendiger erscheinen, als infolge der Teilung des armenischen Landes zwischen Persien und Byzanz im Jahre 387 der Klerus des allerdings kleineren westlichen Gebietes geradezu zum Gebrauch des Griechischen als Kultsprache gezwungen worden war und so die Gefahr des Wiederauflebens des nur gewaltsam unterdrückten hellenischen Geistes auch in dem östlichen Teile des Landes mehr als je drohte. Und so hatte man es denn zu erzwingen gewuſst, daſs im ganzen dem Perserreiche unterstellten Teile des armenischen Landes beim Gottesdienste nur die syrische Sprache in Verwendung kam. Als nun die Zusammenstellung eines der armenischen Sprache angepaſsten Alphabetes nach mehrfachen nur halb geglückten Versuchen zur Zufriedenheit gelungen war, da stand man vor der Möglichkeit, mit dem herrschenden Brauch zu brechen, und entschlossen schritt man zum Werk. In Gemeinschaft mit seinem Freunde und Herrn Sahak machte sich Mesrop an eine planmäſsige, vielumfassende Übersetzertätigkeit, neben eigener angestrengter Arbeit an diesem Werk auch durch Heranbildung einer tauglichen Schülerschar wirkend, und ihrem ganzen Streben entsprechend, begannen die beiden Männer damit, ihrem Volke eine allgemein verständliche heilige Schrift und Liturgie zu verschaffen. Dabei aber trat es klar zutage, daſs man nicht nur darauf ausging, die der Gemeinde unverständliche Sprache aus dem Gottesdienste zu bannen, daſs man vielmehr mit vollem Bewuſstsein auch das Wiedereindringen des griechischen Geistes zu befördern strebte. Denn es wurde nicht etwa die syrische Liturgie ins Armenische übertragen, sondern eine Bearbeitung der dem heiligen Basilius zugeschriebenen griechischen an ihre Stelle gesetzt. Und auch der Übersetzung der Heiligen Schrift wurde nur vorläufig, in Ermangelung einer griechischen

Handschrift, die syrische Version, die sogenannte Peschito, zugrunde gelegt und diese Arbeit durch eine neue Übertragung aus dem Griechischen ersetzt, sobald es gelang, ein dies ermöglichendes Exemplar zu bekommen, was freilich erst drei Jahrzehnte später geschah. Die so begründete Übersetzungslitteratur nahm im Laufe des Jahrhunderts einen allem Anschein nach schon recht bedeutenden Umfang an und erreichte auf jeden Fall so viel, daſs den Gebildeten des armenischen Volkes die Hauptwerke des klassischen Zeitalters der griechisch-christlichen Litteratur vertraut werden konnten. Der scharfsinnige Glaubenskämpfer Athanasios aus Alexandria, der liebenswürdige Katechet Kyrillos von Jerusalem, der imposante Kirchenfürst Basilios von Caesarea, sein philosophisch gebildeter Bruder Gregor von Nyssa, der redegewandte Gregor von Nazianz und Johannes mit dem ehrenden Beinamen Chrysostomos, Goldmund: sie, die Ersten ihrer Zeit und vielleicht noch manche andere aus ihrem Kreise wurden auch in Armenien heimisch, wie eigene angesehen. Freilich wurde auch die syrische Litteratur trotz der prinzipiellen Abweisung nicht vernachlässigt, und Ephraim vor allem, ihr Gröſster, wurde so armenisch wie nur einer der genannten Griechen. Aber alles in allem läſst sich doch nicht in Abrede stellen, daſs der Einfluſs der syrischen Kultur mindestens mit dem Ende des 5. Jahrhunderts auch ihren Abschluſs erreicht, daſs die Einwirkung der griechischen dagegen noch Jahrhunderte andauert, und daſs diese Überflutung und Verdrängung des syrischen Geistes durch den griechischen schon im goldenen Zeitalter der armenischen Litteratur unverkennbar ist.

Auch das freier dastehende, von fremden Vorbildern nur in beschränktem Maſse abhängige Schrifttum dieser Zeit legt davon Zeugnis ab, daſs es der Geist des Griechentums ist, der in fast nur äuſserlicher Anpassung an die Auffassungsfähigkeit armenischer Leser im klassischen Schrifttum dieses Volkes lebt. Damit soll nicht gesagt sein, daſs es nicht zur Herausbildung eigenartiger Persönlichkeiten unter den Schriftstellern jener Zeit gekommen sei, und daſs die Litteratur jener Periode in ihrer Gesamtheit eines nationalen Gepräges entbehrt habe. Nur so viel soll behauptet werden, daſs auch die Bedeutendsten ihrer Zeit nicht deshalb von der Alltagsrede des Volkes abwichen, weil sie dies der Gewalt ihrer Persönlichkeit gemäſs tun muſsten, sondern

weil sie nach anerkannten Vorbildern arbeiten wollten, und dafs ihre Schöpfungen, so fest sie auch im Dienste des Vaterlandes standen, doch eine Form annahmen, die nur dem vom Geist des Griechentums schon Erfüllten nicht fremd vorkommen konnte, an die der von fremder Bildung ganz Unbeeinflufste sich sicherlich erst gewöhnen mufste.

Die meisten dieser Originalarbeiten des goldenen Zeitalters der armenischen Litteratur sind Geschichtswerke. Daneben macht sich eine an Umfang allerdings geringere, aber durchaus beachtenswerte theologische und philosophische Schriftstellertätigkeit geltend. Eine eigentliche Poesie dagegen hat allem Anschein nach fast ganz gefehlt, und das Wenige, das jenem Zeitalter davon zugeschrieben wird, ist für den Gottesdienst bestimmte Dichtung, die naturgemäfs nur zu einer begrenzten Entwicklung gelangen kann.

Der litterarische Nachlafs der Begründer Sahak und Mesrop selbst scheint, wenn man von ihrer Übersetzertätigkeit absieht und alles nicht gut Verbürgte aus dem Spiele läfst, nicht gerade von bedeutendem Umfange zu sein. Es kann jedoch kaum bezweifelt werden, dafs beide neben ihrer Wirksamkeit im mündlichen Vortrag und Gedankenaustausch auch eine umfassende schriftstellerische Tätigkeit entwickelt haben, deren gerechte Würdigung uns vor der Hand noch versagt ist und vielleicht für immer unmöglich bleiben wird. Aber wenn auch nichts von ihrer Hand erhalten wäre, so würde doch fast die gesamte litterarische Leistung des 5. Jahrhunderts, deren Armenien sich rühmen kann, als ein Denkmal ihres Geistes erscheinen. Denn fast alles, was sich aus jenen fernliegenden Tagen bis auf unsere Zeit erhalten hat, entstammt dem Kreise ihrer Schüler.

Einer der ältesten unter diesen und wohl der bedeutendste von allen war Esnik aus dem Dorfe Kolb in der Provinz Taikh, einem Nebental des bei Batum ins Schwarze Meer mündenden Tschoroch. Was man von seinem Leben weifs, ist nicht viel, aber gerade genug, um zu erkennen, dafs er, das volle Vertrauen seiner Lehrer Sahak und Mesrop geniefsend, an deren grundlegender Kulturarbeit tätigen Anteil genommen hat. Esnik war einer von den beiden, die kurze Zeit nach der Vollendung der ersten, vorläufigen Bibelübersetzung nach Edessa geschickt wurden, um dort Übertragungen von Schriften der Kirchenväter vor-

zunehmen, sich bald darauf aber nach Byzanz begaben und dort dem Studium des Griechischen eifrigst oblagen. Erst nach dem Konzil von Ephesus (431) kehrte Esnik zusammen mit seinem gleichzeitig ausgesandten Studiengenossen und den ihnen nach Byzanz nachgereisten Mitarbeitern zu seinen Lehrern zurück und übergab ihnen neben anderen wichtigen Schriftstücken die langersehnte griechische Bibelhandschrift, nach der nun eine neue Übersetzung vorgenommen wurde. Allerdings heifst es in den Berichten über diese Ereignisse nicht ausdrücklich, dafs gerade er diese Schriften überbrachte. Es wird vielmehr nur von den heimkehrenden Übersetzern überhaupt geredet. Dafs aber Esnik der angesehenste unter diesen war, worauf es ja allein ankommt, darauf deutet doch wohl die Angabe des auch mit ihm heimgekehrten Koriun, dafs der Katholikos Sahak in Gemeinschaft mit ihm die frühere rasch angefertigte Bibelübertragung nach dem nun vorhandenen griechischen Exemplare berichtigt habe. Weitere bestimmte Nachrichten über Esniks Leben liegen nicht vor. Es darf jedoch wohl als wahrscheinlich erachtet werden, dafs der von zwei jüngeren Schriftstellern des 5. Jahrhunderts erwähnte gleichnamige Bischof von Bagrewand, der im Jahre 449 an der Synode von Artaschat teilgenommen, mit dem Übersetzer Esnik identisch ist.

Was ihn unsterblich gemacht hat, ist jedoch nicht sein Wirken als Übersetzer, das er wie auch den ehrenden Beinamen mit anderen teilt. Unsterblich gemacht hat ihn vielmehr eine trotz mancher Entlehnung aus griechischen Vorlagen im ganzen doch durchaus originale, eigenartige Arbeit, eine scharfsinnige, stilistisch vollendete Verteidigung der christlichen Lehre unter der Aufschrift: »Wider die Sekten«, eine Schrift, zu der die von allen Seiten drohenden Gefahren für die religiöse Entwicklung geradezu herausforderten. Die Zeit der Entstehung des Werkes ist nicht überliefert. Man darf jedoch im Hinblick auf den Inhalt der Schrift im allgemeinen und verschiedene gleichzeitige Ereignisse berührende Stellen desselben vermuten, dafs das Buch nicht vor Mesrops Tod (441) und nicht nach der Synode zu Artaschat (449) zum Abschlufs gebracht worden, dafs es also eine Arbeit des reifen Mannesalters ist. Das Werk gliedert sich in vier Abschnitte. Im ersten wendet sich Esnik gegen die Anschauungen der Heiden und bekämpft insbesondere in beredten Worten die Lehre von der Ewigkeit der

Materie und der substanziellen Wesenheit des Bösen. Der zweite Abschnitt richtet sich gegen die Religion der Perser, im besonderen die Lehre der Zervaniten, befehdet mit Energie und zuweilen nicht ohne Anwendung von Spott den Dualismus ihrer Lehre und handelt dann in stellenweise überraschend rationalistischer Weise über die Dämonologie, den Fatalismus und die chaldäische Astrologie. Kurze Erwähnung, leider nicht mehr, findet dabei auch der Manichäismus. Im dritten Abschnitte versucht er die Lehren der griechischen Philosophen, namentlich der Pythagoräer, Platoniker, Peripatetiker, Stoiker und Epikuräer zu widerlegen, wobei übrigens mehr der bibelfeste und bibelgläubige Christ als der scharfe Denker zutage tritt. Denn im wesentlichen begnügt er sich damit, die Unvereinbarkeit der bekämpften Anschauungen mit den Aussprüchen der Heiligen Schrift darzulegen, wobei er sich weit mehr an den Buchstaben hält, als es sonst seine Art ist. Im vierten Abschnitte endlich wendet er sich gegen die Lehre des Gnostikers Marcion, mit einer gedrängten, meisterhaften Skizze des Tatbestandes den Kampf eröffnend.

Dafs sich das Werk eines christlichen Apologeten aus dem 5. Jahrhundert nicht wie ein Roman liest, kann nicht gerade wundernehmen. Und dafs die Persönlichkeit des Verfassers mit ihrer ganzen Eigenart nicht so greifbar vor uns steht, wie es bei den in ihren Werken sich offenbarenden Künstlern im engeren Sinne zuweilen der Fall ist, versteht sich auch von selbst. Ist es doch einfach die Folge jeder wissenschaftlichen Arbeit. Innerhalb der Grenzen der Möglichkeit aber tritt Esnik so scharf umrissen hervor, noch heute nach fast fünfzehn Jahrhunderten, dafs ein wenig belebende Phantasie ihn vor sich zu sehen glauben könnte, den mit der ganzen Gelehrsamkeit seiner Zeit ausgerüsteten und doch nicht von seinem Wissen bedrückten Mann, den Gelehrten, dem auch die Form des aristokratischen Verkehrs nicht abgeht, der in der Polemik Mafs zu halten, seiner Überlegenheit bewufst, mit feinem Spott abzufertigen versteht, wo andere plump stürmisch in den Kampf ziehen möchten, fromm, aber nicht am Buchstaben der Heiligen Schrift hangend, sie vielmehr mit nicht unbedenklichem Rationalismus deutend. Bei seinem Versuch, die Körperlosigkeit der Dämonen zu beweisen, erinnert er selbst daran, dafs man ihm da doch die Heilige Schrift ent-

gegenhalten könne, in der auch von Zentauren, Feen und Sirenen die Rede sei. Aber er schwankt keinen Augenblick darüber, wie dieser Einwand aus dem Wege zu räumen ist. Wenn es in den heiligen Schriften so heifst, so liegt eben eine Anpassung an die Sprechweise der Menschen vor, weiter nichts. Man darf aber nicht auf den Buchstaben schwören, mufs vielmehr den Sinn im Einklang mit den Forderungen des gesunden Menschenverstandes zu deuten verstehen. So setzt auch der geschulte Philosophe Esnik dem Marcioniten nicht übel zu, die bei ihrer Annahme von drei Himmeln darauf hinweisen, dafs die Heilige Schrift das Wort im Plural gebrauche. Die Sache ist, wie er mit klaren Worten auseinandersetzt, einfach die, dafs das hebräische Wort für Himmel überhaupt nicht in der Einzahl gebraucht wird, wie man auch im Syrischen nicht »das Wasser«, »der Himmel«, sondern nur »die Wasser«, »die Himmel« sagen kann. Die griechische Übersetzung, bei der ein derartiger sprachlicher Zwang nicht vorlag, hat denn auch richtig den Singular eingesetzt, und dafs dieser allein am Platz ist, zeigt sogar die syrische Version trotz der Unfähigkeit, das Wort »Himmel« als Singular zu gebrauchen, und zwar durch die Vorsetzung des singularandeutenden Wortes j a t, »Element«, indem sie sagt: »Im Anfange schuf Gott das Element Himmel«. Es mag sein, dafs diese nüchterne, kritische Art der Schriftauslegung auf den Einflufs der Syrer, im besonderen auf die Schule des Diodor von Tarsos und den Theodor von Mopsuestia zurückgeht. Aber dieser Einflufs allein genügt doch wohl kaum zur Erklärung. Es mufs, wie es bei solchen Angelegenheiten übrigens wohl immer der Fall ist, eine den Einwirkungen geneigte, entgegenkommende Persönlichkeit vorhanden gewesen sein, und wenn diese auch nicht im strengsten Sinne abgeschlossen einheitlich erscheint, wenn Esnik auch zuweilen seinen Grundsätzen untreu wird und manches mit allzu kurzem Hinweis auf den Wortlaut der heiligen Schriften abzufertigen versucht, so zeigt das eben nur, dafs auch er ein Sohn seiner Zeit war. Das war er und nicht ein die kommenden Jahrtausende im Geist schon überflügelnder Weiser, aber unter den Söhnen seiner Zeit war er der besten einer.

Einen ganz anderen Eindruck hinterläfst das Werk seines etwas jüngeren Studiengenossen Koriun, des späteren Bischofs von Georgien, die Lebensbeschreibung des hl. Mesrop, des Be-

gründers der armenischen Litteratur. Esniks Buch ist ein durch und durch persönliches Werk. Seine stark ausgeprägte Individualität drängt sich überall vor, wenn auch wider des Verfassers Wollen und Wissen. Durch und durch eigene Meinungen sind es, die er vorbringt, trotz stellenweiser Entlehnung aus früheren Schriften, in einem Maſse eigene, daſs es ihm sogar widerfahren kann, in Widerspruch mit der doch gerade von ihm energisch verteidigten Lehre Jesu zu treten, wie mit der Behauptung: »Wenn einer den beim Ehebruch Ertappten tötet, ihn wegen der Frechheit bestrafend, so tut er nichts Böses.« Und diese seine Überzeugungen trägt er in vollendeter Klarheit und Deutlichkeit vor, mit der Herrschaft über den Stoff volle Gewalt über den Ausdruck paarend. Ganz anders erscheint Koriun. Obwohl es ihm nicht an Anlässen fehlt, seine Persönlichkeit in den Vordergrund treten zu lassen, ihm, der als Augen- und Ohrenzeuge seines verehrten Meisters Leben und Wirken schildert, tritt er doch nirgends auffällig hervor. Selbst da, wo er geradezu genötigt ist, auch von sich zu reden, tut er dies mit einer Objektivität, als wenn jener Koriun, von dem er da gerade erzählt, ein ganz anderer wäre als der Berichterstatter. Und wie er sich hinsichtlich der Verhältnisse der schriftstellerischen Persönlichkeit zum Werk merklich von Esnik unterscheidet, so weicht auch sein Stil beträchtlich ab. Esniks glänzender Entfaltung der Darstellungskunst steht seine fast überkurze, hier und da bis zur Schwerverständlichkeit gedrängte Erzählung gegenüber. Nicht sich, nicht einmal seine Meinungen will er zur Geltung bringen. Nur seines Meisters Bild soll der Nachwelt erhalten bleiben, und auch dabei kommt's ihm, wie er ausdrücklich hervorhebt, nur auf die Ausführung der Züge an, denen er eine vorbildliche Bedeutung zuschreibt. Dieser sittliche Ernst, der das kleine Buch des bescheidenen Mannes durchweht, bildet den Kern seines Wertes. Ein Hauch des Geistes der Ehrfurcht, der des Buches Anlaſs war, geht auch auf den Leser unserer Zeit noch über, um auch seiner zu gedenken, der in diesem Geiste seinen Lehrer zu verewigen gedachte.

In die Zeit der schriftstellerischen Wirksamkeit Esniks und Koriuns fällt auch wohl die Ausarbeitung zweier bedeutender Geschichtswerke, die der Überlieferung zufolge schon dem 4. Jahrhundert angehören, eines angeblich von Agathangelos, dem

Sekretär des Königs Trdat, verfafsten Geschichtswerkes, dessen Hauptzweck die Darstellung des Lebens und Wirkens Gregors des Erleuchters, des ersten Bischofs Armeniens, ist, sowie einer Geschichte Armeniens vom Jahre 344 bis zum Jahre 392, die unter dem Namen eines gewissen Faustus von Byzanz überliefert ist. Stilistisch klingt das erstgenannte Werk in auffälliger Weise an Koriuns Buch an, während das letztere trotz mancher Ähnlichkeit in Einzelheiten des Ausdrucks alles in allem doch ganz einzigartig dasteht, ganz einzigartig in seiner schwülstigen, überladenen, von Wiederholungen strotzenden Redeweise. Der überlieferte Text beider Werke verrät so viel Überarbeitung und Umgestaltung, dafs es nicht leicht ist, eine gerechte Würdigung vorzunehmen, geschweige die Persönlichkeiten der Schriftsteller deutlich zu erfassen. Nur soviel darf man wohl behaupten: während die dem Agathangelos zugeschriebene Erzählung wesentlich Heiligengeschichte ist, vielleicht übrigens erst im Laufe der Zeit geworden ist, gekennzeichnet durch die Fülle der mit derartigen Berichten in der Regel verbundenen legendenhaften Zutaten, ein Werk liebevollen Versenkens in die zu feiernde Persönlichkeit mit ungehemmter Phantasie, erscheint die Geschichte des Faustus als eine wesentlich auf dem Boden des Tatsächlichen verharrende Darstellung, die, anscheinend unbekümmert um Lob und Tadel, oft mit schonungsloser Offenheit Bericht erstattet, eine Arbeit, die fraglos nicht frei von Fehlern ist, aber doch entschieden nach dem Wahren strebt, das Werk eines Mannes, der aufserhalb der herrschenden Schulen und Parteien gestanden zu haben scheint, aber auf festen eigenen Füfsen.

Die Schriftsteller der zweiten, etwa mit dem Jahre 460 beginnenden Periode des goldenen Zeitalters gehören dem Kreise der Männer an, die man im Gegensatz zu Esnik und Koriun und verschiedenen anderen mit diesen gleichzeitig wirkenden Anhängern Mesrops und Sahaks als die jüngeren Schüler oder Übersetzer bezeichnet. Jünger waren sie nun wohl allerdings wenigstens nicht alle dem Lebensalter nach, wohl aber — worauf es hier ankommt — hinsichtlich der Zeit ihrer schriftstellerischen Wirksamkeit. Der älteste unter ihnen ist zugleich auch der, dessen Name — wenn auch erst Jahrhunderte nach seinem Tode — der berühmteste geworden ist, einer der wenigen, die man auch fern seiner Heimat noch kennt, Moses von Chorene, der Verfasser

eines einst wohl über Gebühr gefeierten, dann aber auch über Gebühr benörgelten Geschichtswerkes und verschiedener anderer Schriften. Dieses sein bedeutendstes Buch gliedert sich in drei Teile. Im ersten wird die Geschichte Armeniens von der ältesten, begreiflicherweise durch manch sagenhaftes Gewebe verschleierten Zeit bis zur Gründung der Arsaciden-Dynastie im Jahre 149 v. Chr. geschildert. Im zweiten Teil kommt die Geschichte der armenischen Arsaciden bis zum Tode des heiligen Gregor und des Königs Trdat zur Darstellung. Der dritte Teil endlich behandelt die Ereignisse vom Tode der Trdats bis zum Sturze der Arsaciden-Dynastie im Jahre 428 und berichtet auch noch kurz über den mehr als ein Jahrzehnt später erfolgten Tod Sahaks und Mesrops. Die genaue Zeit der Abfassung dieses Werkes ist nicht bekannt. Dem einleitenden Kapitel zufolge, das sich an den Auftraggeber, den Fürsten Sahak aus dem Hause der Bagratiden, wie an einen Lebenden wendet, könnte es jedoch nicht später als im Jahre 482 abgeschlossen sein, wo der erwähnte Besteller auf dem Schlachtfelde gefallen ist. Nun kann aber der uns vorliegende Text nicht aus jener Zeit stammen. Sind auch Bedenken, die man früher geltendmachte, namentlich die verdächtigen Anklänge an das Leben des hl. Sylvester und die Kirchengeschichte des Sokrates so ziemlich hinfällig geworden, nachdem die aus dem 7. Jahrhundert stammende armenische Übersetzung dieser Schriften bekannt geworden ist und einen klaren Einblick in die Sachlage ermöglicht hat, so bleibt doch noch als ein Zeugnis gegen die Tradition der Umstand bestehen, dafs der erst im Jahre 536 von Justinian geschaffene Name »Viertes Armenien« als Bezeichnung einer Provinz mehrmals in dem nach Ausweis der Einleitung vor 482 abgefafsten Geschichtswerke vorkommt. So erhebt sich die Frage, ob das berühmte Werk doch eine Fälschung ist, oder ob vielleicht die der Überlieferung widersprechenden Stellen später eingeschoben sind und demnach für das Buch im grofsen und ganzen nicht in Betracht kommen. Die Beantwortung ist nicht ganz leicht. Die Annahme von Interpolationen ist ein so bequemes, billiges Mittel zur Beseitigung von Schwierigkeiten aus alten Texten, dafs man eben deshalb gern von ihm absehen möchte, befürchtend, dadurch nicht in Wahrheit Hindernisse aus dem Weg zu räumen, sondern nur den Schein einer Lösung schwierigerer Rätsel vorzutäuschen. Be-

denkt man aber, wozu im vorliegenden Falle die Annahme einer Fälschung führt, so mufs auch diese Konsequenz stutzig machen. Ein Fälscher, der langentschwundene Tage wieder lebendig werden läfst, sich ausklügelnd und dichtend in die Vergangenheit versenkt, dafs keiner seines Betruges gewahr wird, der von all den seine Zeit bewegenden Fragen abzusehen vermag, als wenn er blutleer und seelenlos den Ereignissen seines Jahrhunderts gegenübergestanden, der aber in den Tagen der Vergangenheit lebt, dafs ihm auch das Herz erzittert wie einem, der dem Sturme noch nahegestanden, ein Fälscher mit allen Einzelheiten des Lebens der Vorzeit vertraut, nur nicht darüber unterrichtet, dafs der Name »Viertes Armenien« von einem Kaiser geprägt ist: sollte ein solcher Fälscher nicht in das Reich der Märchen gehören? So ist es vielleicht doch geraten, der Überlieferung bis auf weiteres noch Vertrauen zu schenken und die mit ihr unvereinbaren Bestandteile des Werkes für spätere Zutaten zu halten, die bei einem so aufserordentlich verbreiteten Buche leichter als bei jedem anderen eingeschmuggelt werden konnten.

Moses scheint sein Geschichtswerk in hohem Alter geschrieben zu haben, zu einer Zeit, wo der Mund ziemlich oft des überläuft, wes das Herz voll ist, wo den Menschen eine Neigung zu erfassen pflegt, der Jugend mit etwas schulmeisterlichem Behagen die Erfahrung und Weisheit des Alters zuteil werden zu lassen. Moses' Stil widerspricht dieser Überlieferung wenigstens nicht. Ein etwas breitspuriges Pathos durchzieht die ganze Erzählung, das auch da nicht weicht, wo es dem Darsteller ans Herz zu gehen scheint, wie namentlich bei der Klage, in die das Buch ausklingt, die als eine Probe seiner Redeweise hier vorgeführt sei:

»Ich beklage dich, der Armenier Land, ich beklage dich, das allen des Nordens überlegene. Denn entrissen ward dir König und Priester, Berater und Lehrer. Gestört ward der Friede, und Wurzel geschlagen hat die Unordnung. Erschüttert ward die Rechtgläubigkeit, Halt gewonnen hat durch Unwissenheit die Ketzerei.

Ich bemitleide dich, Kirche der Armenier, die du ins Dunkel geraten aus dem Schmuck des Heiligtums, beraubt wardst des trefflichen Hirten und seines Mithirten. Nicht mehr sehe ich deine geistliche Herde auf dem Weideplatz und bei den Wassern der Ruhe genährt, und nicht in die Hürde gesammelt zum Schutz vor den Wölfen, sondern zerstreut über Wüsten und Abgründe.

Heil dem ersten und zweiten Wechselfall! Denn es war eine Zeit der Abwesenheit des Gatten und Bräutigamsführers, und du, die Gattin, geduldetest dich, in Keuschheit die Ehe bewahrend, wie einer vor uns weise gesagt. Hinwiederum, als einer nach Liebhaberart sich erfrechend sich auf dein unverletztes Ehebett stürzte, da hast du, die Gattin, dich nicht befleckt, obwohl die Gewalt den Gatten entfernt hatte, wobei die stolz gewordenen Söhne den Erzeuger verachteten wie die Stiefkinder nach Gebühr den fremden Vater und neu angekommenen Stiefvater. Jedoch du zeigtest dich auch dann nicht von allen verlassen, von neuem die Wiederkehr der Deinigen samt dem Mithirten erhoffend. Nicht wie mit einem Gattenbruder, sondern wie mit einem Pflegevater für denselben Nachwuchs liebkostest du die Kinder. Aber bei deiner dritten Abwesenheit ist keine Erwartung der Wiederkehr, da er von diesem Leibesleben gelöst ward samt dem Gefährten und Arbeitsgenossen.

Für sie ist es besser, bei Christus zu weilen und in Abrahams Schofs zu ruhen und der Engel Reigen zu schauen. Aber ohne Beistand du in deiner Witwenschaft, und unglücklich wir, die wir beraubt worden der väterlichen Aufsicht! Denn nicht wie jenes Volk im alten Bund, sondern gröfser ist unser Elend. Denn Moses ist entrückt, und Josua folgt nicht nach, in das Land der Verheifsung zu führen. Rehabeam wurde verjagt von seinem Volke, und an seine Stelle trat der Sohn Nebats. Und den Mann Gottes verschlang nicht ein Löwe, sondern die Vollendung der Zeit. Elias stieg empor, und Elisäus blieb nicht, mit zwiefältigem Geiste den Jehu zu salben, aber Harael ward berufen, Israel zu vernichten. In Gefangenschaft wurde Zedekias geführt, und nirgends ist ein Serubabel, der seine Herrschaft erneut. Antiochus zwingt uns, die heimischen Glaubensgesetze aufzugeben, und kein Matathias widersetzt sich. Krieg hat uns umringt, und kein Makkabäer befreit uns. Jetzt sind Kämpfe von innen und Schrecken von aufsen; Schrecken von den Heiden her und Kämpfe von den Ketzern, und der Berater ist nicht inmitten, der Anweisung gab und bereit machte zum Kriege.

Weh der Vergewaltigung, weh der jammervollen Geschichte! Wie soll ich meinen Schmerz zu tragen erdulden? Wie soll ich meinen Sinn und meine Zunge festigen und den Vätern die Worte zuteilen für Erzeugung und Pflege? Denn sie haben mir durch ihre Lehre Leben und Pflege gegeben, mich zu anderen sendend, um mich grofs werden zu lassen. Und nachdem sie meine Rückkehr erhofft, sowohl an meiner hochweisen Kunst wie an meiner vollendeten Harmonie ihren Ehrgeiz befriedigt zu sehen, und wir gleichfalls in Hast herbeigeeilt von Byzanz, gehofft, zur Hochzeit zu tanzen, mit nichts befürchtender Schnelligkeit uns einrichtend, und Hochzeitslieder zu singen, seufze ich nun bedauernswert, statt der Festfreude über einem Grabe Klagen sagend, wo ich nicht einmal sie noch zu sehen angelangt bin, ihnen die Augen zu schliefsen, und das letzte Wort zu hören und den Segen.

Durch solche Bedrängnis beklemmt bin ich in Gefahr bei der Entbehrung unseres Vaters. Wo ist die süfse Stille des Blicks auf Gerechte und seine Furchtbarkeit wider Verdorbene? Wo ist der Lippen heiteres Lächeln bei der Begegnung mit guten Schülern? Wo das freudige Herz, das sich der Diener annimmt? Wo ist die lange, Reisen erleichternde, Mühsalen ruhegebende Hoffnung? Zugrunde gegangen ist der Zufluchtgewährende, geschwunden der Hafen, verlassen hat uns der Helfer, verstummt ist die ermunternde Stimme.

Wer wird hinfort unser Studium schätzen? Wer wird sich über meinen, des Schülers, Fortschritt freuen? Wer wird die väterliche Freude zum Ausdruck bringen, zum Teil übertroffen durch mich, den Sohn? Wer wird die Verwegenheit derer zum Schweigen bringen, die sich feindlich gegen die gesunde Lehre erhoben, die in allen Fällen unbeständig und zerstreut, manche Lehrer und viele Bücher wechseln, wie einer von den Vätern gesagt hat? Gegen jedes Wort sind sie in gleicher Weise aufgebracht, und als ein schlechtes Vorbild schreiben sie das für sich selbst, dafs sie über uns lachen und Verachtung äufsern wie über Unbeständige und solche, die nichts von einer nutzbringenden Kunst besitzen. Wer wird denen durch Tadel den Mund verschliefsen und uns durch Lob Erleichterung verschaffen, und setzt ein Mafs für Reden und Schweigen?

Bei diesen Gedanken beginnen in mir im Innern Seufzen und Tränen ihren Lauf, und machen mich gewillt, ein trübes und trauerndes Wort zu reden. Und nicht weifs ich, wie ich meinen Klagesang einrichten, oder auch, wen ich beweinen soll. Meinen unglücklichen Jüngling und König, der durch niederträchtigen Beschlufs samt seinem Geschlecht vertrieben ward und vor dem Tode — ein Sterben in Ruhmlosigkeit — vom Throne herabgestürzt ward, oder mich selbst, da sie von meinem Haupte gehoben ward, die reichmachende Krone schön und lebensnützlich? Meinen Vater und Oberpriester mit den erhabenen Gedanken, der das vollendete Wort hinaustragen ging, durch das er führte und ordnete und, die Zügel in die Faust nehmend, Richtung gab und die zwieträchtigen Zungen aufzäumte, oder mich, der ich leer geblieben von des Geistes Enthusiasmus und bedürftig? Meinen Erzeuger, den Lehrquell, der die Gerechtigkeit bewässert und als Sturzbach die Gottlosigkeit ausscheidet, oder mich, der ich verdorrt und verwelkt bin vor Durst nach Tränkungen der Belehrung? Die über unser Land schon gekommenen Mifsgeschicke oder die Erwartung der zukünftigen?

Wer wird uns hierbei Miterzähler sein in Teilnahme an unserer Trübsal und als Leidensgenosse helfen an dem von uns Gesagten oder in Denksteine einmeifseln? Erwache, Jeremia, erwache und beklage mit deiner Weissagung, was alles wir erlitten, und was alles wir zu erleiden haben. Weissage das Erstehen unwissender Hirten, wie einst Zacharias in Israel!

Die Lehrer dumm und dabei selbstgefällig, selbst Ehre nehmend und nicht von Gott berufen, vom Geld erwählt und nicht vom Geist,

goldliebend, neidisch, die Sanftmut aufgebend, in der Gott weilt, und Wölfe geworden, die ihre Herden zerreifsen.

Die Mönche heuchlerisch, prahlerisch, eitel, ehrliebend mehr als gottliebend.

Die geistlichen Würdenträger hochmütig, absprecherisch, schwätzerisch, träge, Hasser der Künste und Lehrworte, Liebhaber der Handelsgeschäfte und Komödien.

Die Schüler nachlässig beim Lernen und eifrig beim Lehren, solche, die vor der theoretischen Bildung Theologen.

Die aus dem Volk stolz, widerspenstig, grofssprecherisch, arbeitsscheu, boshaft, gemeingefährlich, vor dem Klerus fliehend.

Die Krieger unbillig, prahlerisch, der Waffen überdrüssig, faul, leichtlebig, unmäfsig, Plünderer, die mit den Räubern wetteifern.

Die Fürsten aufrührerisch, der Diebe Stehlgenossen, raubgierig, knauserig, geizig, habgierig, räuberisch, landverwüstend, unflätig, der Sklaven Geistesgenossen.

Die Richter unmenschlich, verlogen, betrügerisch, bestechlich, die Rechte nicht wählend, unbeständig, streitsüchtig.

Und im allgemeinen ein Schwinden der Liebe und Scham bei allen.

Und was ist dann die Vergeltung für alles dies, wenn nicht die, dafs Gott uns verläfst und die Natur der Elemente sich ändert? Der Frühling trocken, der Sommer regnerisch, der Herbst winterlich, der Winter gewaltig eisig, stürmisch, verlängert! Die Winde schneesturmgleich, hitzebringend, schmerzverursachend; die Wolken feuersprühend, hagelnd; die Regen unzeitig und unnütz; die Lüfte wildwehend, reifwerfend; der Wasser Vermehrung nutzlos und die Verminderung übermäfsig; Unfruchtbarkeit der Erde und kein Gedeihen der Tiere, aber auch Erdstöfse und Erdbeben. Und über alles dies Aufruhr von allen Seiten nach dem Wort: Den Gottlosen soll kein Friede sein.

Denn die Könige werden harte und böse Herrscher sein, die schwere und drückende Lasten auferlegen, unerträgliche Befehle geben; die Vorgesetzten unbillig und erbarmungslos; die Freunde verräterisch und die Feinde bestärkt; der Glaube verkauft für dieses nichtige Leben; Räuber, zahllos von allen Seiten gekommen, Verwüstung der Häuser und Raub der Besitztümer, Fesselung der Oberhäupter und Kerker den Angesehenen, Verbannung der Adligen in die Fremde und ungezählte Bedrängnisse den Leuten niederen Standes, Eroberung der Städte und Zerstörung der Festungen, Verwüstung der Flecken und Verbrennung der Gebäude, endlose Hungersnöte und Krankheiten und vielgestaltige Todesfälle, der Gottesdienst vergessen und Erwartung der Hölle. Wovor Christus der Gott uns bewahre und alle, die ihn in Wahrheit anbeten. Und Preis ihm von uns Geschöpfen allen! Amen.«

Dem Verfasser dieses Geschichtswerkes schreibt die Überlieferung aufserdem noch verschiedene andere Arbeiten zu, deren

umfangreichste eine Rhetorik, deren bekannteste eine Geographie ist. Die Rhetorik, ein nicht gerade kurzweiliges Werk für den, der Unterhaltungslektüre sucht, ist als Ausdruck der Persönlichkeit des Verfassers vielleicht von nicht zu unterschätzendem Wert. Das überall für Moses charakteristische übervoll tönende Pathos im Verein mit gezierten Redeschnörkeln, schon in dem Geschichtswerke unverkennbar, war hier durch die griechischen Vorlagen, die offenbar stark eingewirkt haben, geradezu hervorgerufen worden. Die Geographie dagegen, interessant als eine Quelle der Belehrung, läfst bei ihrer ziemlich trockenen Aufzählung von Namen, die den gröfsten Teil ausmacht, fast nichts von einer Individualität des Autors erkennen. Es kommt noch hinzu, dafs bei diesem Werke, das die vorliegende Gestalt nicht vor dem Ende des 7. Jahrhunderts erhalten haben kann, der Grundbestandteil durch übermäfsige Zutaten und Umänderungen sehr verhüllt wird, falls das Ganze nicht gar die Arbeit eines ganz anderen Mannes ist.

Auch der jüngere Bruder des Moses von Chorene, Mambre mit Namen, ist — wenn man dem Zeugnis seiner ihm zeitlich noch nahestehenden Landsleute trauen darf — eine schriftstellerisch nicht unbedeutende Persönlichkeit gewesen. Leider haben sich jedoch von den verschiedenen ihm zugeschriebenen Werken nur drei Reden erhalten, deren beste die auf die Auferstehung des Lazarus ist, ein Muster einfacher, allen leeren Wortprunk meidender Erzählung und Gedankendarlegung.

Berühmter als Mambre ist ein anderer, entfernterer Verwandter des Moses von Chorene geworden, sein Vetter David mit dem Beinamen »der Unbesiegte«. Seine schriftstellerische Tätigkeit bewegt sich zwar nicht ausschliefslich, aber doch ganz überwiegend auf philosophischem Gebiet, auf dem er, abgesehen von seinen Übersetzungen und Erläuterungen aristotelischer und neuplatonischer Schriften, feste Stellung gegen den Skeptizismus der Anhänger des Pyrrho von Elis nimmt und entschieden für die Erkennbarkeit der Dinge eintritt. So bedeutend David der Unbesiegte aber auch als Gelehrter gewesen sein mag, ja wohl sicherlich gewesen ist, so wenig hat er es verstanden, seinen Gedanken einen auch nur den bescheidensten künstlerischen Anforderungen genügenden Ausdruck zu verleihen. Seine Beherrschung des Griechischen, die ihm in den Augen gelehrter

Zeitgenossen so hohes Ansehen verschafft, ist seinem Stil zu einem argen Verhängnis geworden, hat ihn verführt, seine Muttersprache in geradezu verletzender Weise zu vergewaltigen.

Annähernd gleichzeitig mit dem Philosophen David, ein wenig später vielleicht, hat auch wohl Johannes aus dem altedlen Geschlecht der Mandakunier seine schriftstellerische Tätigkeit entfaltet. Denn sicherlich stammt das Beste seiner litterarischen Arbeit, wenn nicht sogar diese ganz aus der Zeit, wo er als Katholikos an der Spitze der armenischen Kirche stand, d. h. aus der Zeit vom Jahre 480 bis 487. Als fünfundsiebzigjähriger Greis war er hauptsächlich auf Betreiben des späteren Statthalters Wahan zu diesem hohen Amte berufen worden, allem Anschein nach aber als ein noch jugendfrischer Greis. Diesen Eindruck machen auch die von ihm erhaltenen Reden voll eindringlicher Kraft, und wenn er auch hier und da vielleicht ein entbehrliches Wort einschaltet, dann und wann ein wenig übertreibt, so ist dies beim Amt des Predigers, der belehren, warnen, überreden, abschrecken und erschüttern soll, so natürlich, dafs man auch nicht ohne weiteres die dem Alter oft zugeschriebene Geschwätzigkeit verantwortlich machen darf. Fehlt den Reden des Johannes Mandakuni auch die wunderbar schöne Einfachheit, mit der Mambre von der Auferweckung des Lazarus erzählt, so weifs er doch besser als dieser die Gewalt des Wortes zur Einwirkung auf das Herz zu verwerten, und nicht ohne eine gewisse Berechtigung hat man ihn einen zweiten Johannes Chrysostomus, einen zweiten Johannes Goldmund genannt.

Und doch war einer unter seinen Zeitgenossen, dessen Worte weit tiefer in das Herz der Nachwelt eingedrungen sind, ein Mann, dem nicht im entferntesten Esniks Fähigkeit zur klaren Gedankendarlegung eigen war, der nicht Koriuns becheidene Objektivität erreichte, nicht Mambres schlichte Einfachheit, nicht Mandakunis ausdrucksreiche Redekunst, der aber diesen allen und noch in erhöhtem Mafse den nicht erwähnten Schriftstellern seines Jahrhunderts in einer Hinsicht weit überlegen war, und zwar in jener erhöhten Wahrnehmungsfähigkeit, die zum Künstler stempelt. Dieser Mann war Elisäus, vermutlich identisch mit dem Bischofe gleichen Namens, der unter den Teilnehmern an der Synode zu Artaschat im Jahre 449 erwähnt wird, ein Mann, der unter dem

Feldherrn Wardan dem Vaterlande seine Dienste treu geleistet und dann, dem Weltleben entsagend, als Einsiedler dahingegangen ist. Das fraglos bedeutendste unter seinen uns erhaltenen Werken ist eine auf unmittelbarer Anschauung beruhende Beschreibung des heldenhaften Glaubenskrieges, den die Armenier in den Jahren 449 bis 451 unter dem Feldherrn Wardan gegen Jesdegerd II. geführt haben, eines Feldzuges, der trotz dem unglücklichen Ausgange ein ehrenvolles Denkmal nationaler Kraft ist. Wie schon angedeutet, ist es ein Dichter, der diese Ereignisse beschreibt, allerdings einer, der keineswegs darauf ausgeht, ein jenseits von Wahr und Falsch stehendes Kunstwerk zu schaffen, der aber eben seine Künstlernatur nicht verleugnen kann, auch da nicht, wo er sich um peinlich genaue Scheidung des Tatsächlichen vom Legendenhaften bemüht oder sich in allgemeinen lehrhaften Betrachtungen ergeht. Begreiflicherweise tritt seine eigentliche Begabung am deutlichsten zutage, wo er die Helden seiner Geschichte greifbar vor Augen zu stellen unternimmt, wo die ihm verliehene plastische Gestaltungskraft sich vielleicht sogar ein wenig auf Kosten der Gerechtigkeit betätigt. Scharf umrissen heben sich die Hauptgestalten von ihrer Umgebung ab, der in der Wahl seiner Mittel gewissenlose, vor keinem Betrug zurückschreckende Perserkönig und sein zielbewufster Grofs-Vezir Mihr-Nerseh, die ehrenhafte, glaubensfeste Soldatennatur des armenischen Feldherrn Wardan, der seinem Gott und seinem Vaterlande gleich ergebene Patriarch, vor allem aber der glaubensabtrünnige, verräterische Markgraf Wassag von Siunikh, dessen schmachvolles Ende wie das Werk einer höheren rächenden Gewalt erscheint, und wenn die Wirklichkeit hier und da ein wenig vergewaltigt zu sein scheint, so ist gerade dies als ein charakteristischer Zug künstlerischer Kraft besonderer Beachtung wert. Dafs es diesem dichterisch veranlagten Darsteller aber auch nicht an lyrischem Vermögen fehlte, zeigt ganz besonders deutlich das an seelenvoller Stimmung so reiche Martyrologium, das den deutlichen Worten der Einleitung des Geschichtswerkes entgegen in den Ausgaben diesen als ein achtes Kapitel angefügt erscheint, dessen wehmutsvoller Ausklang, die Schilderung der um die gefallenen Gatten trauernden Frauen, als eine Probe dieser seiner Stimmung erweckenden Kunst in möglichst getreuer Nachbildung hier folgen möge.

»Vieler Winter Eis zerschmolz. Der Frühling traf ein, und es kamen neu angelangte Schwalben. Es sahen's und freuten sich weltliebende Menschen, und sie vermochten nie mehr ihre Ersehnten zu schauen. Die Frühlingsblumen brachten ihre ehekranztreuen Gatten in Erinnerung, und ihre Augen sehnten sich vergebens danach, die erwünschte Schönheit ihres Antlitzes zu schauen. Die Jagdbracken starben aus, und die Streifzüge der Jäger verschwanden. Auf Inschriften wurden sie erwähnt, aber kein Jahresfest brachte sie aus der Ferne. Man blickte auf ihre Tafelplätze und weinte, und in allen Versammlungen gedachte man ihrer Namen. Viele Denkmäler waren ihnen zu Ehren errichtet und jeglicher Name auf ihnen verzeichnet.

Und obwohl so ihre Gedanken von allen Seiten bewegt waren, so erschlafften sie doch keineswegs, von der himmlischen Tugend lassend. Fremden erschienen sie wie trauernde und gequälte Witwen, aber in ihrem Geiste geschmückt und getröstet durch himmlische Liebe.

Nicht mehr pflegten sie einen aus der Ferne Gekommenen zu fragen: Wann wird es uns vergönnt sein, unsere Geliebten zu sehen? Das waren vielmehr die Wünsche ihrer Gebete zu Gott, daſs sie, wie sie begonnen, es darin auch tapfer zu Ende führten voll der göttlichen Liebe.

Und mögen wir und sie zusammen die Mutterstadt der Güter erben und erreichen, was Gott den Geliebten verheiſsen in Christo Jesu in unserem Herrn.«

Der jüngste aus dem Kreise der Schüler Sahaks und Mesrops endlich, der nicht unerwähnt bleiben darf, ist Lazar von Pharpi, dessen Hauptwerk eine Geschichte Armeniens von 388 bis 485 ist, ein Zeugnis geraden Sinnes und selbständiger Auffassung, ein würdiger Abschluſs der Leistungen des goldenen Zeitalters.

II. Die Zeit der Nachblüte (6.—11. Jahrhundert).

Schnell wie die christlich-armenische Litteratur erblüht war, schien sie auch wieder vergehen zu sollen. Dem Jahrhundert hoher Blüte folgt ein anderes, das fast aller litterarischen Tätigkeit ermangelt. Erst im 7. Jahrhundert beginnt wieder eine schriftstellerische Arbeit, die zwar ebensowenig wie die der folgenden Zeit den Leistungen der Schüler Sahaks und Mesrops gewachsen ist, aber doch zeigt, daſs der im 5. Jahrhundert gelegte Grund nicht umsonst gelegt worden war, daſs man nur vorübergehend, vielleicht infolge der Ungunst äuſserer Verhältnisse, davon abgesehen hatte, auf dem wohlbereiteten Felde weiterzubauen.

Den Reigen eröffnet der Katholikos Komitas. Im zweiten Jahre seines von 617 bis 625 währenden Patriarchats erbaute er eine Kirche zu Ehren der hl. Rhipsime, der fürstlichen Jungfrau, die, wie erzählt wird, mit ihren Genossinnen vor dem sie zur Frau begehrenden Kaiser Diokletian nach Armenien floh und dort unter dem damals noch heidnischen Könige Trdat, dessen Anträgen sie unbeugsamen Widerstand entgegengesetzt, mitsamt ihren Begleiterinnen den Märtyrertod erlitt. Kurze Zeit nach Errichtung dieses Denkmals aus Stein setzte Komitas den heiligen Jungfrauen dann noch ein anderes, dauernderes: er dichtete einen Hymnus zum Andenken an die für ihren Glauben dahingegangenen Jungfrauen, der noch heute zum Fest dieser Heiligen gesungen wird, eine Dichtung, die, als die beste seiner übrigens nicht zahlreichen Arbeiten, hier verdeutscht vorgeführt werden mag. Man vergesse jedoch nicht, dafs es nur ein Stück des Hauptwerkes ist, das hier gezeigt werden kann, dafs ihm die begleitende Gewalt der Musik hier abgeht.

»Seelen geweiht der Liebe Christi, himmlische Kämpfer und weise Jungfrauen! In eurem Ruhm erhöht begeht ein Fest die Mutter Zion mit ihren Töchtern.

Himmlische Klänge haben die Erde erfüllt, da ihr süfsen Duft ausgehaucht in Christo, geistige Brandopfer und Opfer der Erlösung und unbefleckte, Gott dargebrachte Lämmer!

Die Schönheit eures leiblichen Glanzes betörte den König, und es erstaunten die Heiden. In die bewunderungswürdige Schönheit der gottgegebenen Jungfrauen verliebt, feierten die Engel mit den Menschen.

Wieder von neuem schmückt sich schöpferische Kraft, und wieder Eden, das gottgepflanzte. Denn der Baum des Lebens ward im Paradies gepflanzt, als Frucht uns bringend die selige Rhipsime.

Todbringende Schmerzen aus Verfluchungen wurden entflammt, und Adam wähnt sich von neuem gottgestaltet: statt Eva ihre Töchter, Märtyrerinnen und Gott dargebrachte Jungfrauen.

Die Heerscharen der Engel haben mit den Menschen gefeiert, und Frauen sind im Himmel als Krieger eingeschrieben worden. In Jungfräulichkeit mit dem Tode Krieg führend haben sie gesiegt, Kreuzgenossen geworden des jungfraugeborenen Schöpfers.

O Überraschung und mehr als Wunder der Gedanken und Worte der Engel und Menschen. Denn das Sein, Gott allmächtig an Kraft, betrachtete sich herablassend das Schauspiel der Jungfrauen.

Einmütige Genossinnen dieses leiblichen Lebens, gleichwertige und im Geiste vereinte Kämpferinnen, einig geeilt zum Platz der

Schlachtreihe haben sie sich mit dem Glauben gewappnet und entgegengestellt.

Erschlafft sind Nervige straffgespannter Bogen, und schwache Frauen haben die Waffe geführt. Der König stolz auf Macht und Ruhm, zum Knaben von der Jungfrau gebändigt, schämte sich.

Versammelt ward eine Menge von Stämmen und Sippen, aber nichts vermochten sie wider eine Kämpferin. Denn eine unsichtbare Hilfe, zum Schutz gekommen, vernichtete offen den heimlichen Krieg.

Um eine einzige kostbare Perle sprangen jauchzend alle Heiden. Das Abendland erreichte im Lauf das Morgenland, offen zu verkündigen das seltene Schauspiel.

Es hörten's die Könige und wurden erfüllt von Freude. Zu erbeuten nahmen sie sich vor die seltene Pracht. Sie einander zu schenken versprachen sie mit Worten, und in geheimen Listen sie einander zu stehlen.

Das Geheimnis der geistigen Empfängnisse ward offenbar, und die Mühen der Erlösung der Welt beeiferten sich. Denn der Wille höheren Befehls liefs besänftigt von oben die Gaben der Erlösung herabsteigen.

Jungfrauen gebaren viele Stämme und junge Mütter Massen von Greisen. Im Schofs der Heiligkeit von Gebet und Fasten gediehen sie durch den Glauben, wachsend in Christo.

Frauen edel nach Stadt und Stamm, freigebige Verkäuferinnen der unbekannten Perle haben sich selbst vielen als Pfand gegeben und sind Erlöserinnen eines ihnen unbekannten Landes geworden.

Rhipsime, grofses Geheimnis und begehrenswerter Name, auserlesen auf der Erde und gereiht unter die Engel! Du wardst ein Vorbild für die Reinheit der Jungfrauen und eine Lehre für gerechte Männer.

Dir zu gleichen, ersehnen sich alle Seelen, die vereint durch Reinheit und die Liebe Christi. Denn durch euren Tod habt ihr uns den Weg gewiesen, auf dem jeder Mensch zu Gott zu gelangen vermag.

Geschickte Steuerführerinnen mit geistiger Erfahrung, mit leichtbelastetem Leib und Geist hineilend über weite Räume meerflutgleichen Lebens seid ihr schadlos dahingeschifft und zu Christo gelangt.

Christi wahrer Rebe Schöfslinge und Trauben, geprefst vom himmlischen Winzer, wurdet ihr hart ausgetreten in eurer Kelter, auf dafs ihr froh werdet des unsterblichen Kelches.

Abgestofsen haben sie die Leidenschaften dieses leiblichen Lebens; denn sie erkannten, dafs es ein Traum ist und falscher Schmuck. Nicht ergötzt haben sie sich an den Verweichlichungen der Wollust. Sie begriffen, dafs sie nichtig ist, diese vergängliche Gröfse.

In den geistigen Gefilden der Gebete und Fasten bei der Arbeit zu allen Zeiten, Dulderinnen von Versuchungen und mannigfachen Leiden geworden und Erben des unverwelklichen Kranzes.

Beneidenswert haben sie das Bett der Jungfräulichkeit gemacht, neugebettet durch Blut und Feuer. Dargeboten haben sie sich den

Schwestern und Fackeln, und von unauslöschlichen Lampen begleitet sind sie eingetreten in das Brautgemach.

Himmlische Gebäude auf Erden errichtet und leuchtende Denksäulen zum Himmel erhoben sind sie selbst gegangen und haben sie anderen gezeigt die begehrenswerten Wege des höchsten Jerusalem.

O Klugheit der weisen Jungfrauen, die nicht Trägheit, nicht Schlaf besiegte, die vielmehr wachsam geblieben und bereit für die himmlische Hochzeit, auf dafs sie eingingen in das Bett des unsterblichen Bräutigams.

Nicht eine unter ihnen hat den Ruf der Schlechtigkeit, nicht eine die Schande, töricht genannt zu werden: weil sie mit derselben Festigkeit im Geist der Tapferkeit einig ihren Mut entfaltet haben, werden sie zusammen jubeln.

Zusammengeschart durch wohlbewaffnete Gewalt sind sie von der Erde in den Himmel ausgewandert als Flüchtlinge. Selbst sind sie ausgezogen, und uns haben sie gelehrt, durch viele Bedrängnis einzutreten in jene Ruhestätte.

In heifsen Gebeten und in der Liebe zu Gott haben sie die Mittel der Erlösung geheischt, aus der Welt schaffend die Finsternis der dämonenverehrenden Verirrungen, verklärt vom Licht, das vom Vater ausgegangen.

Zahlreiche Wege der Tugend haben sie den Söhnen der Menschen gewiesen, sich von der Welt aufzuschwingen, durch eine unfehlbare geistige Lebensführung hinauszuziehen in die Wohnstätten der himmlischen leiblosen Engel.

Sie sind die heiligen Steine, auf der Erde errichtet, die der Prophet im voraus sehend weissagte. Aus demselben Material ward die allgemeine Kirche erbaut, erhöht in Ruhm zur Ehre des Kreuzes.

Um euretwillen, selige Vorkämpferinnen, haben sich die Heerscharen der Engel, der leiblosen Himmelswächter aus dem Himmel über die Erde verbreitet, und die Menschen sich in die Scharen der Krieger Christi, Gottes, gemengt.

Lafst uns feiern in Wahrheit in ihren Keltern, damit wir getränkt werden durch den unsterblichen Kelch. Denn sie verleihen Heilung den Seelen und Leibern und himmlische Gaben ihren Lieben.

Auf des Meisters Befehl, auf unsichtbare Einwirkung sind sie vom Abendland zum Morgenland gelangt. Denn durch das Licht, durch ihr engelhaftes Leben der Jungfräulichkeit haben sie die Finsternis der dämonenverehrenden Verirrungen zerstreut.

Mit Jubel lafst uns ihr Andenken feiern, auf dafs wir teilnehmen an ihrer Erlösung, vom Schöpfer die himmlischen Gaben erbittend, und dafs wir unter sie eingereiht werden in den lichten Wohnstätten.

Sich verzehrend sind vergangen, die auf Gröfse gehofft, und Frauen edlen Geschlechts haben glänzend gesiegt. Goldene Rauchgefäfse sind sie im Feuer des Geistes entbrannt, entflammt in Christo und eingereiht unter die Engel.

Zu des Ruhmes Ruhm erhöht preisen sie sich in Ehre und Ruhm: die siebenunddreifsig. Dies nämlich ist die Zahl der seligen Jungfrauen, die unvergänglich gekrönt wurden für unendliche Jahrhunderte.

Mögen dir, der du der Jubel bist, Christus, Gott, und die Freude aller Gerechten, süfs werden um unseretwillen die Bitten der Heiligen, dafs du uns Vergebung gewährest für die vielen Missetaten.«

Von den jüngeren Schriftstellern des 7. Jahrhunderts ist nach dem Katholikos Komitas zuerst und auch wohl in erster Linie Ananias von Schirak zu nennen, kein Dichter wie der besprochene Kirchenfürst, vielmehr eine ausgeprägte Gelehrtennatur, vor allem ein von seinen Landsleuten hochgeschätzter Mathematiker und Astronom. Seiner Neigung zu wesentlich abstraktem, hauptsächlich auf das Formale gerichtetem Denken entspricht denn auch sein Stil: leichtverständliche Darlegung eines klaren und deutlichen Gedankenganges bei fast gänzlichem Verzicht auf die Erweckung eines anschaulichen Bildes. Das bedeutendste unter seinen uns erhaltenen Werken ist wohl eine Astronomie, eine Arbeit, die trotz ihrem leicht begreiflichen, kompilatorischen Charakter des eigenen Urteils doch keineswegs ermangelt, die von echt wissenschaftlichem Streben zeugt, zu deren gerechter Würdigung es aber selbstverständlich einiger vergangener Zeiten mit ihren Anschauungen heraufbeschwörender Phantasie bedarf. Daneben mag noch seine kleine Schrift über die in der Heiligen Schrift angeführten Mafse und Gewichte erwähnt werden, eine im engen Anschlufs an die gleichnamige Arbeit des hl. Epiphanios von Konstantia auf Cypern (315—403) ausgeführte Darlegung, und endlich eine noch nicht veröffentlichte Chronik, die in den sie enthaltenden Handschriften mit zwei anderen Texten ziemlich äufserlich zu einer Einheit verbunden ist, und zwar mit einem den Anfang bildenden Abschnitt aus dem Geschichtswerke des Moses von Chorene und einer sich daran schliefsenden Schrift, die in den Manuskripten einem gewissen Andreas zugeschrieben wird, d. h. wahrscheinlich dem von armenischen Historikern als Kalenderkundigen gerühmten Chronologen aus dem 4. Jahrhundert, einer Schrift, die jedoch fast wörtlich mit dem Liber generationis, der Übersetzung oder Bearbeitung einer von Hippolytus von Rom (gest. 236 oder 237) verfafsten Chronik, übereinstimmt, also keine durchaus eigene Schöpfung des Andreas ist. Bis zu welchem Grade nun der dem Ananias von Schirak zu-

geschriebene Teil der ganzen chronographischen Kompilation wirklich sein eigen ist, wieweit auch er vielleicht nur als Übersetzer erscheint, bedarf noch besonderer Untersuchung.

Von den übrigen Schriftstellern des 7. Jahrhunderts mögen endlich wenigstens noch zwei Historiker kurz besprochen werden, Sebeos und Moses von Kalankatukh.

Das Werk des Bischofs Sebeos behandelt einen Zeitraum von rund zwei Jahrhunderten. Es beginnt mit der Schilderung der Verhältnisse unter dem Sassaniden Peros (459—484) und endigt mit der Erwähnung der Thronbesteigung des Kalifen Muawija im Jahre 661, mit einer Fülle bemerkenswerter Angaben den Kern seiner Erzählung, die Schilderung der Kriege des Kaisers Herakleios mit Chosrow II., umhüllend. Was sein Werk namentlich uns zeitlich so fern Stehenden besonders wertvoll macht, ist der Umstand, dafs es zum grofsen Teil ein Augenzeuge denkwürdiger Ereignisse ist, der zu uns redet, was ganz besonders seinen kurzen, anschaulichen Bericht über den Einbruch der Araber in Persien, Armenien und das byzantinische Reich und den damit verbundenen Sturz der Sassaniden auszeichnet. Und doch ist es nicht der Stoff allein, was des Bischofs Sebeos Werk der Beachtung wert erscheinen läfst. Die Form der Darstellung, den Vorbildern der klassischen Zeit nicht allzu fern stehend, würde allein schon genügen, dem Buche eine gewisse Bedeutung zu sichern.

Ähnliches gilt für das Werk des Moses von Kalankatukh, einem Dorfe der Provinz Uti. Wenn auch der Verfasser von früheren Aufzeichnungen reichen Gebrauch macht, so giefst er doch das hier und da Gesammelte in eine eigene Form, zuweilen sogar da ziemlich gewaltsam ändernd, wo dies, wie bei der Anführung von Briefen, nicht recht angebracht erscheint. Ein flotter Erzähler, der zwar hier und da ein wenig an Deutlichkeit zu wünschen übrig läfst, anderseits auch wieder einmal ein paar Worte zuviel gebraucht, alles in allem aber doch gewandt und sicher schreibt, weifs er viel Selbsterlebtes mit nicht geringer Anschaulichkeit darzustellen. Und diese Anschaulichkeit erhält für uns noch dadurch einen ganz besonderen Wert, dafs die geschilderten Persönlichkeiten und Ereignisse nur zum geringen Teile aus anderen Berichten bekannt sind. Das Volk, dessen Geschichte Moses von Kalankatukh erzählt, dem er aller

Wahrscheinlichkeit nach auch entstammt, ist das albanische, das auf dem Gebiete des heutigen Schirwan und südlichen Daghestan ansässig war und später wohl in einem der verwandten kaukasischen Stämme aufgegangen ist, der Forschung damit leider ganz entschwindend. Was Moses nun allerdings über die älteste Geschichte des Landes vorbringt, ist fast ganz aus bekannten armenischen Quellen entlehnt. Um so reicher an Berichten über sonst nicht Überliefertes ist dagegen der zweite Teil seines Werkes, aus dem namentlich die Erzählungen von den Hunnen, Chasaren und dem albanischen Herrscherhause Mihrakan den Wissensdurstigen erquicken. In den Handschriften und Ausgaben ist mit diesen beiden Teilen der Geschichte der Albanier noch ein dritter verbunden, der wegen der in ihm erwähnten Ereignisse jedoch nicht vor dem 10. Jahrhundert verfaſst sein kann, sich dabei in der Ausdrucksweise so scharf von den vorausgehenden Abschnitten abhebt, daſs sein Verfasser kaum mit dem der beiden ersten Bücher identisch sein kann. Die Annahme, Moses von Kalankatukh habe erst im 10. Jahrhundert gelebt und die offenkundig von Augenzeugen gelieferten Berichte des zweiten Buches unverändert übernommen, unverändert bis auf Redewendungen wie »wir haben sie gesehen« usw. ohne Hinzufügung der Namen derer, die er gesehen, — diese Annahme dürfte aber in Anbetracht der sonst nicht geringen Umgestaltungen älterer Texte wohl nicht am Platze sein, so daſs es richtiger zu sein scheint, das dritte Buch als eine später angehängte Fortsetzung des dem 7. Jahrhundert angehörenden Werkes anzusehen.

Das 8. Jahrhundert scheint nicht gerade besonders reich an Schriftstellern gewesen zu sein, weist aber unter den wenigen Werken, die sich uns erhalten haben, verhältnismäſsig viel von dauerndem Werte auf. Die bedeutendste Persönlichkeit ist wohl Johannes aus Odsun gewesen, der vom Jahre 717 bis zu seinem zwölf Jahre später erfolgten Tode als Katholikos an der Spitze der armenischen Kirche gestanden hat, ein fraglos hochgebildeter Mann, der die seine Zeit bewegenden Fragen mit Leichtigkeit in der Sprache der Klassiker seines Volkes zu behandeln weiſs. Als Dichter hat er sich im Hymnus versucht, wovon einige Stücke der später zusammengestellten Sammlung Zeugnis geben. Geschätzter sind jedoch seine wesentlich theologischen Schriften, vor allem drei, eine Synodalrede, die er im zweiten Jahre seines

Patriarchats auf dem Konzil zu Dvin gehalten, eine Abhandlung über die Menschwerdung Christi, in der er sich gegen die auf Julian von Halikarnass zurückgehende Lehre der sogenannten Aphthartodoketen oder Phantasiasten wendet, und eine Streitschrift gegen die Sekte der Paulikianer. Erwähnung verdient jedoch auch seine Sammlung kirchenrechtlicher Kanones, durch die er für eine spätere erweiternde Bearbeitung festen Grund gelegt hat.

Interessanter als die Schriften dieses Kirchenfürsten ist wenigstens für uns, die wir den dogmatischen Streitfragen jener Zeit doch wohl ein wenig entfremdet sind, das Werk eines vielleicht kaum hervorragenden, aber achtenswerten Mannes, die Geschichte der arabischen Eroberungen in Armenien bis zum Jahre 788 von einem Presbyter Leontius. In erster Linie ist es freilich nur der Stoff, der sein Buch besonders wertvoll erscheinen läſst. Eine wichtige Ergänzung zu dem Werke seines schon erwähnten Vorgängers Sebeos ist seine Arbeit für die Zeit vom Jahre 662 an die einzige armenische Quelle. Aber auch die Art der Behandlung des Stoffes verdient Anerkennung. Nicht gerade ein Meister des Stiles, weiſs Leontius doch wenigstens kurz und bündig zu sagen, was er zu berichten hat, und der die Erzählung durchschimmernde Anteil des Herzens an den geschilderten Ereignissen verleiht der Darstellung eine wohltuende Wärme.

Diesem Jahrhundert politischer Wirren, in der das Land durch langanhaltende Anarchie fast zerrüttet worden war, einem Jahrhundert, in dem nur vereinzelte Persönlichkeiten die Muſse zu litterarischer Tätigkeit finden konnten, folgte nun dank dem Schutz der Fürsten aus dem Hause der Bagratiden eine den Wissenschaften und Künsten verhältnismäſsig günstige Zeit. So mehrt sich denn auch die Zahl der schriftstellerisch Tätigen, wenn auch vielleicht ihrer keiner die Bedeutung der wenigen aus der vorausgehenden Epoche erreicht oder gar übertrifft. Diejenigen unter ihnen, die in erster Linie der Erwähnung wert sind, sind zwei Historiker, deren litterarische Tätigkeit schon in das 10. Jahrhundert hineinreicht, Thomas der Artsrunier und der Katholikos Johann VI. Beide stellen ihr Werk als eine Art Weltgeschichte hin, die Erzählung schon mit der Sintflut beginnend, eine Weltgeschichte, in der allerdings wie auch bei dem

von beiden fleifsig benutzten Moses von Chorene Armenien im Vordergrunde des Interesses steht. In beiden Fällen bildet aber ganz deutlich die Schilderung einer verhältnismäfsig kurzen Periode selbsterlebter oder der unmittelbaren Erfahrung leicht zugänglicher Ereignisse den Kern der Arbeit, die durch das aus früheren Historikern Entlehnte in ziemlich äufserlicher, ja fast ungeschickter Weise erweitert wird. Bei Thomas dem Artsrunier ist es die Geschichte der Fürsten dieses Geschlechts etwa von der Mitte des 9. Jahrhunderts bis kurz vor der 908 erfolgten Erhebung Gagiks I. auf den Königsthron von Waspurakan. Beim Katholikos Johann VI. sind es die Ereignisse unter den ersten drei Bagratiden Aschot I. (885—889), Smbat I. (892—914) und Aschot II. (915—928). Und auch stilistisch haben beide das freilich fast allen Schriftstellern ihrer Zeit Eigene gemeinsam, dafs sie, offenkundig unter arabischem Einflufs, einen auffälligen Mangel an Einheitlichkeit im Gegensatz zu der strengen Geschlossenheit des Klassizismus aufweisen.

Nicht lange nachdem erwacht nun, gefördert durch die Gründung des Klosters Narek in der Provinz Waspurakan, eine nicht unbedeutende theologische Litteratur, die ihren Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts erreicht und im besonderen bei dem nach dieser Pflegestätte der Bildung benannten Mönche Gregor von Narek (951—1003). Er war der jüngste Sohn des im Jahre 972 verstorbenen Bischofs Chosrow mit dem Beinamen der Grofse, der selbst ein in seiner Art vorzüglicher Schriftsteller war, von dessen Werken sich zwei sachlich und stilistisch durch Klarheit ausgezeichnete exegetische Arbeiten erhalten haben, ein Kommentar zum Brevier und ein solcher zur Liturgie, Werke, die gewifs auch auf des Sohnes litterarische Tätigkeit vorbildlich eingewirkt haben. Seinen ersten Unterricht erhielt Gregor im väterlichen Hause, um dann in Gemeinschaft mit seinem älteren Bruder Johannes in dem Kloster, dessen Namen er zu verewigen bestimmt war, weiter ausgebildet zu werden. Zur Zeit seines Eintrittes war Ananias, sein Urgrofsvater mütterlicherseits, dort Vorsteher, und nach dessen Tod wurde Gregors älterer, ihn jedoch überlebender Bruder Johannes der Nachfolger in diesem Amt. So blieb er, dem das Kloster Narek eine Heimat geworden, zugleich im Kreise und unter der Obhut verwandtschaftlich Nahestehender, allem An-

schein nach nichts anderes begehrend, als was das stille Leben des Mönches bieten kann, eine inbrünstig fromme Natur, »ein Engel in Menschengestalt«, wie Nerses von Lambron, ein Schriftsteller des 12. Jahrhunderts, ihn genannt hat.

Die Zahl der uns erhaltenen Werke Gregors ist ziemlich beträchtlich, auch dann noch, wenn man von den ihm wahrscheinlich fälschlich zugeschriebenen absieht. Es bleiben als ihm unbedingt zustehendes Eigentum dann immer noch mehrere Lobreden — auf das hl. Kreuz, die hl. Jungfrau, die Apostel und den hl. Jakob von Nisibis —, zwei Kommentare, einer zum Hohenliede und einer zum 38. Kapitel des Buches Hiob, eine Reihe kirchlicher Lieder und eine von seinen Landsleuten mehr als alles dies geschätzte Sammlung von 95 Gebeten, die der schon bejahrte Mönch seinen Ordensbrüdern zuliebe verfaſst oder, man könnte auch sagen, gedichtet hat. Denn wenn es auch äuſserlich Prosa ist, so ist doch das Ganze in Wahrheit in weit höherem Maſse Poesie als das meiste, was im alten Armenien mit Reim und Metrum ausgestattet worden. Ein wundersames Schwelgen in der Liebe zu Gott und den Heiligen, ein Häufen von Bild auf Bild, um der Inbrunst des Herzens plastische Gestalt zu verleihen, ein Meistern und oft fast Vergewaltigen der Sprache, um sie dem Ausbruch der Gefühle dienstbar zu machen, ein vergebliches Ringen nach Anschaulichkeit, das im Taumel sinnbannender Worte erstirbt: ein derartig wundersam begeistertes Lied ist Gregors Meisterwerk. Wenn man dem gegenüber der Klarheit seines in seiner Art ebenfalls bedeutenden Jugendwerkes, der Auslegung des Hohenliedes, gedenkt, kann man — so scheint mir — den Einfluſs des Alters auf die Sprache der Gebetsammlung nicht verkennen, um so weniger, als sich ähnliches auch bei ganz anders gearteten Naturen zeigt, wenn sie nur darin ähnlich sind, daſs sie in der Jugend und im Alter geschrieben haben. Ich kann mich nicht enthalten, an das in dieser Beziehung vielleicht lehrreichste Beispiel der Litteratur überhaupt, an Goethe zu denken, und zwar ganz besonders an die so charakteristische sprachliche Verschiedenheit der beiden Teile des Faust, so wenig der groſse deutsche Künstler im übrigen mit dem in Gott aufgehenden armenischen Mönche gemein hat.

Eine möglichst wortgetreue Übertragung einer kurzen Probe,

seines Gebetes wider die Schrecken der Nacht, möge seine Redeweise wenigstens notdürftig veranschaulichen.

»Nimm auf in Sanftmut, Herr Gott, mächtiger, dies mein Flehen eines Erbitternden! Nähere dich in Mitleid mir im Antlitz Schamerrötenden! Zerstreue, Allgewährer, meine schändliche Traurigkeit! Nimm von mir, Barmherziger, meine unerträgliche Schwerfälligkeit! Entferne, Allvermögender, meine todbringende Gewohnheit! Plündere, immer Siegender, meine Billigung des Betrügers! Beseitige, in den Höhen Wohnender, des Rasenden Nebel! Hemme, Beleber, des Verderbers Lauf! Zerstreue, Geheimnisschauender, des Gewalttätigen üble Erfindungen! Zersprenge, Unerforschlicher, des Kämpfers Anstürme! Bekreuzige in deinem Namen die lichteinlassende Luke meines Daches! Umschliefse mit deiner Hand die Decke meiner Zelle! Bezeichne mit deinem Blute den Eingang der Schwelle meines Gemachs! Bilde dein Zeichen an den Spuren meines, des Bittenden, Ausgangs! Befestige mit deiner Rechten die Ruhestätten des Lagers! Mögest du säubern von Schlingen die Decke meines Betts! Mögest du behüten mit deinem Willen die elende Seele meines Geistes! Frei von Trug mögest du machen den begnadeten Hauch meines Leibes! Mögest du aufstellen die umzingelnde Schar deines himmlischen Heeres! Mögest du Front machen gegen die Rotte der Dämonen!

Gib wonnige, todähnliche Ruhe des Schlummers in der Tiefe dieser Nacht, auf Fürsprache der Bitten der heiligen Gottesgebärerin und aller Auserwählten. Geschlossen birg das Fenster der Blicke der Sinne des Bewufstseins in furchtloser Stellung vor wogenden Wirren, vor irdischem Tun, vor Traumgesichten, vor wahnsinnigen Hirngespinsten, durch die Erinnerung an die Hoffnung auf dich vor Schaden geschützt. Und von neuem erweckt aus schwerem Schlaf durch allaufmerkende Wachsamkeit, mit neubeseelender Heiterkeit in dir verharrend, diese Stimme der Gebete mit dem Dufthauch des Glaubens dir, allgesegneter König unsagbaren Ruhms, die Lobpreisenden der englischen Chöre im Gesang begleitend, in den Himmel zu senden. Denn du bist verherrlicht von allen Geschöpfen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.«

Annähernd um dieselbe Zeit, wo diese Gebetsammlung zum Abschlufs gekommen ist, fällt auch ein berühmtes Geschichtswerk, das jedoch nicht gerade besonderen künstlerischen Wert hat, vielmehr hauptsächlich deshalb grofses Ansehen geniefst, weil es in weit höherem Mafse als alle vorher in Armenien entstandenen historischen Werke genaue Zeitangaben enthält. Es ist eine von Stephan aus Taron verfafste Weltgeschichte in drei Büchern, die mit den Ereignissen des Jahres 1004 abschliefst, in den beiden ersten Teilen vielfach chronikenartig dürftig, in

dem weit ausführlicheren Schlufsteil dagegen, in dem die dem Verfasser nahe liegende Zeit behandelt wird, reich an interessanten Mitteilungen und anschaulichen Schilderungen.

Etwa um die Zeit, wo der Mönch Gregor im Kloster Narek verschied — es steht nicht fest, ob ein paar Jahre früher oder später —, erblickte im Hause Wassags aus dem altedlen Geschlechte der Pahlawunier, des Generalissimus König Gagiks I. (990—1020), ein Kind das Licht der Welt, das denselben Namen erhielt, das zu gleichem Ruhm gelangen sollte, im übrigem aber zu grundverschiedenem Schicksal bestimmt war. Auch dieser Gregor wurde zwar ein frommer Mann, aber einer von denen, die auch mit Feuer und Schwert für ihren Glauben eintreten. Sein Leben war kein Aufgehen in gottergebener Beschaulichkeit, sondern ein unausgesetztes tatkräftiges Anteilnehmen an allen Ereignissen seiner Zeit. In den Wissenschaften und Künsten gründlich ausgebildet, durch Abkunft und Begabung zu hohen Ämtern empfohlen, wurde er von Kaiser Konstantinos Monomachos (1042—1054) durch den hohen Titel Magistros ausgezeichnet und zum Statthalter von Mesopotamien ernannt. Als solcher starb er im Jahre 1058. Die Zahl der Schriften, die Gregor Magistros hinterlassen hat, ist recht beträchtlich. Eine ausgedehnte Sammlung von Briefen politischen, historischen und philologischen Inhalts, ein grammatisches Werk, verschiedene Dichtungen und aufserdem noch Übersetzungen philosophischer und mathematischer Arbeiten aus dem Griechischen und Syrischen legen Zeugnis von der Vielseitigkeit seiner Bildung ab. Die weite Verzweigung der Geistestätigkeit dürfte denn auch wohl sein Kennzeichen sein, nicht aber etwa eine irgendwie bedeutende dichterische Kraft. Wo er Dichtungen zu schaffen vermeinte, war er doch wohl nur ein freilich bewunderungswürdiger Verseschmied, der sich übrigens auch wohl nicht wenig auf diese Sorte Kunst zugute tat, auf jeden Fall aber nicht etwa in Rhythmus und Reim redete, weil er so reden mufste, sondern weil er's eben wollte. So verdankt sein umfänglichstes Gedicht, eine Verarbeitung des Hauptinhalts der Heiligen Schrift in tausend Versen, seine Entstehung geradezu einer Wette, wenn diese auch zu einem gut christlichen Zwecke unternommen wurde. Ein ihm befreundeter arabischer Dichter, Manuscheh mit Namen, hatte mit einer in ihrer Art achtenswerten Folgerichtigkeit behauptet,

die Verse des Korans könnten, da sie Eingebungen Gottes seien, nicht übertroffen werden. Da ergriff nun Gregor Magristos die Gelegenheit, zu zeigen, dafs das Verseschmieden Menschenkunst sei. In drei Tagen war er mit seiner Arbeit fertig, und sein Werk hatte einen bei längeren Gedichten entschiedenen seltenen Erfolg: der arabische Freund trat, überwältigt von Gregors Redefertigkeit und der Kraft seiner Beweise, zum Christentum über.

Als letzter dieser Periode der Nachblüte mag endlich wieder einmal ein Historiker genannt werden, Aristakes von Lastivert, der die Zeit vom Regierungsantritt des Bagratiden Gagik I. (989) bis zum Jahre 1071 mit fühlbarem Anteil an den für sein Vaterland unglücklichen Ereignissen beschreibt, und darin besonders die Darstellung der im Jahre 1064 erfolgten Zerstörung der Königsstadt Ani durch Alp-Arslan, dem zweiten Sultan der Seldschuken, sowie des Zusammenbruches des ganzen Bagratidenreiches zu einer fast ergreifenden Elegie gestaltet.

III. Die Zeit der Wiederbelebung des Klassizismus und der Anfänge eines volkstümlichen Schrifttums (12. Jahrhundert).

Die Seldschukenscharen, deren jähem Ansturm das Reich der Bagratiden erlag, drängten gleichzeitig das armenische Volk im eigentlichen Sinne des Wortes zu neuer Machtentfaltung. In gewaltigen Massen strömte es unter dem Druck der Eindringlinge aus dem verwüsteten armenischen Stammlande nach Westen, wo Kilikien ein geeigneter Boden erschien, festen Fufs zu fassen, und zwar nicht nur gegen Seldschuken und Sarazenen, sondern auch gegen Byzanz. Die Natur dieses Landes ermöglichte es den Armeniern, selbst für ihre Sicherheit zu sorgen, und so wurden die Verdrängten in die Lage versetzt, sich ganz von Byzanz losreifsen und ein eigenes Reich begründen zu können. Der förmliche Vollzug dieses Bruchs geschah durch einen nahen Verwandten des 1079 getöteten Bagratiden Gagik II., den Fürsten Ruben, der im Jahre 1080 die Huldigung seiner Untertanen empfing. Das neugegründete Reich war von fast dreihundertjähriger Dauer. Zunächst ein unabhängiges Fürstentum, wurde es im Jahre 1198 zum Lohn für freundschaftliche Dienste, die Lewon II., seit 1185 Herr des Landes, den Kreuzfahrern unter Friedrich Barbarossa geleistet hatte, zum Königreich erhoben.

Des Kaisers unerwarteter Tod hatte die verheifsene Krönung einige Jahre hinausgeschoben, die denn nun am Weihnachtstage des genannten Jahres durch den Katholikos Gregor VI. in Gegenwart des Kardinals Konrad als Vertreters des Kaisers Heinrich VI. sowie des Papstes Coelestinus III. in der Kathedrale von Tarson vollzogen wurde. Im Jahre 1342 ging dann die Herrschaft durch Heirat auf das Geschlecht der Lusignans über, als Isabella, die Tochter Lewons III., sich mit Amalrich, dem Bruder Heinrichs, des siebenten Königs von Cypern, vermählte; und im Jahre 1375 erlag das Reich dem Ansturm der ägyptischen Mamelucken unter dem Sultan Melikh-el-Aschraf Schaban. Nach fruchtlosen Versuchen, die verlorene Macht wiederzuerlangen, zog Armeniens unglücklicher letzter König, Lewon VI., nach Paris ins Kloster, in dem er am 29. November des Jahres 1393 verschied.

Dieses Wiedererstarken staatlicher Macht in Verbindung mit der Eröffnung eines ganz neuen, auch einen Teil des Abendlandes einschliefsenden Gesichtskreises ebnete naturgemäfs auch den Boden für eine erneute litterarische Tätigkeit. Und dieses Wiederaufleben schriftstellerischen Wirkens vollzog sich, den neuen Verhältnissen entsprechend, nach zwei verschiedenen, einander fremden Richtungen hin. Der Schutz, der dem Lande Kilikien dank seiner glücklichen Lage zuteil werden konnte, gab den dort angelegten Stätten geistlicher Gelehrsamkeit und Bildung reiche Gelegenheit, schriftstellerische Talente zur Reife gelangen zu lassen, und der neue Gesichtskreis, in den die aus ihrem Stammlande ausgezogenen Armenier eingetreten waren, führte zu dem auf die Dauer unvermeidlichen Bruch mit der alten Überlieferung, immer und immer nur im Geiste des 5. Jahrhunderts, in dessen lange unverständlich gewordener Sprache zu schaffen, führte zu einer allgemeinverständlichen, volkstümlichen Litteratur. Aber diese kam nur langsam zum Durchbruch, erreichte ihre Höhe erst nach Jahrhunderten, während die mit alterprobten Mitteln arbeitende Wiedererneuerung des Klassizismus zu schneller, glänzender Entfaltung führte, um freilich auch ebenso schnell wieder zu vergehen, — eine Tatsache, die um so begreiflicher ist, wenn man bedenkt, dafs es das Werk einer ganz kleinen Zahl von Männern war, was die alte Zeit wieder lebendig werden liefs, dafs unter diesen wieder ein einziger die Führung hatte, mit dem der Beste kam und schwand. Dieser Mann war Nerses, zur

Unterscheidung von den anderen bedeutenden Männern seines Namens Schnorhali, »der Gnadenvolle«, genannt. Sein Vater, Apirat, war ein Mann aus edlem Geschlechte, Herr einer Burg im Norden von Mesopotamien. Seine Mutter war eine Tochter des schon erwähnten Gregor Magistros. Geboren im Jahre 1102, verbrachte Nerses die ersten Jahre seiner Kindheit unter der Aufsicht seines Oheims, des Katholikos Gregor II., des Märtyrerfreundes, der auch als Schriftsteller berechtigtes Ansehen genofs und seiner bei dieser Tätigkeit geäufserten Vorliebe für das Übersetzen griechischer und syrischer Märtyrerbiographien seinen Beinamen verdankt. Von einer tiefer gehenden unmittelbaren Einwirkung dieses Mannes auf Nerses kann jedoch keine Rede sein, da dieser seinen Oheim schon als dreijähriges Kind verlor. Seine eigentliche Erziehung und Ausbildung erhielt er in dem damals berühmten roten Kloster, das zur Zeit, wo Nerses dort unterrichtet wurde, unter der Leitung eines allem Anschein nach bedeutenden Pädagogen, Stephans des Gelehrten, stand. In dessen Schule war auch der um acht Jahre ältere Bruder des Nerses aufgewachsen, der, erst zwanzigjährig, nach der kurzen Regierung des Katholikos Basilius (1105—1113) zu dessen Nachfolger erwählt wurde und sein Amt als Gregor III. bis zu seinem 1166 erfolgten Tode verwaltete. Während dieser langen Zeit stand ihm Nerses in allen Verwaltungsangelegenheiten unausgesetzt treu zur Seite, auch den Aufenthaltsort mit dem älteren Bruder dauernd teilend. Vom Jahre 1147 an diente den beiden als solcher die für uneinnehmbar erachtete Festung Rom-Klah am rechten Euphratufer südlich von Samosata, die Gregor III. von der Witwe Josselins von Cortenay, des Grafen von Edessa, durch Kauf erworben hatte und nun zum Zufluchtsorte wählte, um dem Patriarchensitze eine sonst leicht zu gefährdende Sicherheit zu gewähren. Hier blieb Nerses, im Jahre 1166 seinem durch den Tod abgerufenen Bruder im Amt nachfolgend, bis zum Ende seines Lebens, das im Jahre 1173 seinen Abschlufs fand.

Die Zahl der Schriften, die Nerses hinterlassen hat, ist recht grofs, und auch eine nicht geringe Vielseitigkeit tritt in ihnen zutage, wenn diese auch keineswegs eine derartige ist, dafs die eine hinter allem stehende Persönlichkeit verkannt werden könnte. Nur in vereinzelten Fällen droht diese Gefahr, wie vielleicht bei seiner Homilie auf die Engel, bei der die zum Vorbild genommene

Schrift des Pseudo-Areopagiten über die himmlische Hierarchie ihn zu einem fremdartigen, die Persönlichkeit verschleiernden Stil verführt zu haben scheint. Im grofsen und ganzen erscheint der umfangreiche Kreis seiner litterarischen Schöpfungen verschiedenster Art als ein deutlich von einer einzigen Persönlichkeit ausgehendes Lebenswerk, und nur insofern macht sich eine Verschiedenheit geltend, als — wie ganz natürlich — in seinen dogmatischen, exegetischen und polemischen Prosaschriften mehr der gebildete Theologe, stellenweise sogar ausgesprochenermafsen der bei aller Milde und Sanftmut doch zielbewufste Kirchenfürst redet, in seinen Dichtungen dagegen mehr der Mensch Nerses. Aber auch dabei handelt es sich nur um ein Mehr oder Weniger. Auch seine offiziellen Schreiben entbehren nicht ganz des Reizes der Poesie, und seine Verse bergen viel unterweisende und kämpfende geistliche Gelehrsamkeit. Ihn kurz zu charakterisieren ist nicht gerade leicht. Man hat ihn den armenischen Fénélon genannt und das im Hinblick auf seine ausgeprägte Neigung zu lehrhafter Dichtung nicht ohne Berechtigung. Man könnte ihn aber ebensogut und vielleicht mit noch mehr Recht auch mit François de Sales vergleichen, an dessen anmutige Milde im Glaubensstreit, an dessen alles verklärende, versöhnende christliche Liebe denkend, und in bezug auf diese oder jene andere Eigentümlichkeit auch wieder mit anderen, sogar ganz anders gearteten Männern. Denn er war eben alles in allem eine reiche Natur, zu reich auf jeden Fall, als dafs sie mit einem Schlagwort abgetan werden könnte.

Durchaus als Kirchenfürst, mit dem vollen Bewufstsein der Bedeutung seines hohen Amtes erscheint Nerses in seinen Briefen. Unter diesen ist als litterarisches Denkmal wohl das enzyklische Schreiben von der gröfsten Bedeutung, das er nach seinem Amtsantritt im Jahre 1166 an das armenische Volk richtete. Nach Ankündigung seiner Erwählung zum Katholikos legt er zunächst die Würde des Episkopats dar, bringt dann sein Glaubensbekenntnis vor, gleichzeitig erläuternd, mit welcher Gesinnung es abzulegen sei, und wendet sich endlich an jeden Stand der geistlichen und weltlichen Ordnung, über die Pflichten gegen Gott und die Nächsten belehrend, im Tone echter Frömmigkeit und doch auch im Vollgefühl der ihm verliehenen Würde und Gewalt.

Nächst diesem Schreiben sind wohl in erster Linie diejenigen seiner Briefe zu erwähnen, die den Plan einer Vereinigung der griechischen Kirche mit der armenischen behandeln. Von diesen Briefen ist einer, aus dem Jahre 1165, der erste der ganzen Reihe, an den Schwiegersohn des Kaisers Manuel, den in Konstantinopel aufgewachsenen und dort Alexius genannten ungarischen Fürsten Bela gerichtet und enthält eine klare und bestimmte Auseinandersetzung des Dogmas und der Gebräuche der armenischen Kirche. Drei weitere Briefe wenden sich an den Kaiser selbst, anknüpfend an dessen Schreiben an Gregor III., der, durch den Tod abgerufen, die Beantwortung seinem Bruder und Amtsnachfolger Nerses überlassen mufste, und einer ist an den Patriarchen von Konstantinopel, Michael, gerichtet. Endlich darf dieser Gruppe von Briefen auch noch ein Schreiben zugezählt werden, in dem Nerses sich an die armenischen Bischöfe und Vardapets wendet, um sie zur Mitarbeit an dem Plane einer Vereinigung der beiden Kirchen zu gewinnen.

Von den zahlreichen übrigen Briefen mag nur noch ein schon inhaltlich besonders interessanter Erwähnung finden, nämlich der an den Bischof von Samosata, in dem der Katholikos Anweisung gibt, wie die Aufnahme der sogenannten Sonnensöhne, einer Armenisch sprechenden, aber der armenischen Kirche bisher nicht gewonnenen Gemeinde in den christlichen Verband zu erfolgen habe.

Waltet in diesen wie auch in den übrigen, nicht genannten Briefen im allgemeinen der bei aller Liebenswürdigkeit doch bestimmte Ton des Kirchenfürsten vor, so tritt dieser in den anderen geistlichen Prosaschriften fast ganz vor der mehr dem Herzen entstammenden Sprache des gottesfürchtigen Christen zurück. Zeigt sich dies schon ziemlich deutlich bei seinen exegetischen Schriften, seiner kurzen, trefflichen Erklärung der sieben katholischen Briefe, seiner erläuternden Bearbeitung einer Lobrede Davids des Unbesiegten auf das heilige Kreuz aus dem 5. Jahrhundert und seiner im engen Anschlufs an Johannes Chrysostomus unternommenen Auslegung des Evangeliums des hl. Matthäus, seiner letzten, durch den Tod unterbrochenen Arbeit, so macht es sich doch wohl in noch erhöhtem Mafse bei seinen Gebeten geltend, vor allem bei dem einen, durch Übertragung in viele Sprachen weithin verbreiteten, das sich, den 24 Tagesstunden

entsprechend, in ebensoviele Abschnitte gliedert und in künstlerisch vollendeter Sprache eine heiſse Inbrunst glaubensfester christlicher Gottergebenheit zum Ausdruck bringt.

Als Dichter im engeren Sinne des Wortes wird Nerses uns Abendländern, wenn überhaupt, so doch auf jeden Fall nur ganz allmählich, nach mühsamem Einleben in die fremde Anschauung vertraut. Seine von den Landsleuten bewunderten poetischen Schöpfungen machen wie die seines Groſsvaters Gregor Magistros auf uns doch fast alle den Eindruck einer ein wenig äuſserlichen Spielerei mit Rhythmus und Reim, und die Wiederholung desselben Auslauts Hunderte und Hunderte von Versen hindurch wirkt auf uns nur ermüdend. Fraglos steckt auch in diesen Gedichten tatsächlich nicht wenig kunstfeindliche Künstelei. Und doch wäre es ein Unrecht, ihnen deshalb den Wert aberkennen zu wollen, den sie nach der Armenier Urteil haben. Läſst sich doch auch das Artistentum ernst nehmen, und sicherlich ist der Umstand, daſs wir Deutsche es in der Regel nicht tun, noch keine Widerlegung. Wer jedoch gern denen, die sich noch nicht in die fremde Anschauung und Sprache haben einleben können, den Charakter dieser Poesie nahebringen möchte, der ist freilich in einer üblen Lage. Verdeutschen lassen sich diese Gedichte, von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, schlechterdings nicht. Zunächst würde es kein kleines Kunststück sein, ohne starke Beeinträchtigung des Inhalts auch nur hundert Verse auf den gleichen Reim ausgehen zu lassen, was im Armenischen wegen der Endbetonung leider gar zu leicht zu erreichen ist. Wenn es aber auch anginge, wenn sich dies selbst mühelos auf einige tausend Zeilen ausdehnen lieſse, was könnte es uns Deutschen helfen, denen schon ein Konrad von Würzburg, ein Friedrich Rückert fast zuviel des Guten getan zu haben scheint, obwohl diese beiden doch reich an Abwechslung sind, nicht durch die Eintönigkeit des Reimes ermüden, sondern oft nur dadurch, daſs sie überhaupt reimen. Wollte man aber auf alle äuſsere Form verzichten und eben nur den Inhalt dieser Dichtungen zu übertragen versuchen, was nicht allzuschwer wäre, so würde man eben gerade das nicht zur Anschauung bringen, was Nerses Schnorhalis Kunst seinen Landsleuten in erster Linie bewunderungswürdig erscheinen läſst und auch in der Tat ein wesentliches Stück Nerses, ist. Die bekanntesten und auch wohl

bedeutendsten der Dichtungen, auf die alles dies Anwendung findet, sind eine meist nach den Anfangsworten »Jesus der Sohn« benannte umfängliche poetische Bearbeitung des Alten und Neuen Testaments, eine Elegie auf die Eroberung der Stadt Edessa im Jahre 1144 durch Emad-ed-din Zenghi, ein didaktisches Gedicht mit dem Titel »Wort des Glaubens« und ein schon aus der Jugendzeit des Dichters stammendes Epos über die Haikiden und Arsakiden. Weit mehr als in diesen Dichtungen tritt der wirklich begnadete Künstler jedoch wenigstens für des Abendländers Ohr in den für den Gottesdienst bestimmten Schöpfungen zutage, vor allem in seinen Hymnen, dieser ernsten, Gott und dem Vaterland dienenden Poesie, die dem armenischen Charakter mehr als alles andere angemessen war, in der die armenische Kunst wohl überhaupt ihren Höhepunkt erreicht hat.

Das 12. Jahrhundert weist keinen anderen, Nerses ebenbürtigen Schriftsteller auf. Aber nicht gering ist die Zahl derer, die nach ihm in Ehren genannt werden dürfen, die dem aus der heutigen Zeit rückschauenden Blick wie um ihn Gescharte erscheinen, gleichgültig, ob sie kurz vor ihm, gleichzeitig mit ihm oder ein wenig später wirkten als er. Der älteste unter diesen ist Johannes mit dem Beinamen »der Diakon«, der im Jahre 1129 verstarb, also zu einer Zeit, wo der grofse Nerses noch ein verhältnismäfsig junger Mann war. Nach den von verschiedenen jüngeren Schriftstellern angeführten Titeln und anderen Angaben zu urteilen, scheint dieser Johannes ein Mann von umfassender litterarischer Wirksamkeit gewesen zu sein, fast ein Vorgänger des Gröfseren, der nach ihm kommen sollte. Leider hat sich nur ein kleiner Teil seiner Werke erhalten, so dafs es allerdings ziemlich schwierig oder wohl gar unmöglich ist, eine auch nur halbwegs gerechte Würdigung des ganzen Mannes vorzunehmen. Aber das Erhaltene, von einigen Bruchstücken und kleineren Schöpfungen abgesehen, eine Homilie über das Priestertum, eine Lobrede auf Gregor den Erleuchter und die Übersetzer sowie eine Sammlung von Gebeten, genügt vollauf, um darzutun, dafs Johannes der Diakon ein Mann von Bedeutung war, dessen Andenken wachzuhalten seine Schüler und Verehrer wohl Grund hatten.

Keineswegs vielseitige, aber auf dem begrenzten Feld ihrer schriftstellerischen Tätigkeit hoher Achtung werte Männer

waren die beiden Altersgenossen des Nerses Schnorhali, die mit ihm zusammen unter Stephans des Gelehrten Leitung im roten Kloster ihre erste, grundlegende Ausbildung in der Theologie erhalten hatten, Ignatius, der Verfasser einer Auslegung des Lukasevangeliums, und Sergius, wie sein freilich ungleich bedeutenderer Zeitgenosse Nerses mit dem Beinamen Schnorhali geschmückt, der Verfasser zweier exegetischer Werke, von denen sich jedoch nur eines, die Auslegung der sieben katholischen Briefe, erhalten hat. Das Werk des Ignatius, nach dem Vorbilde derjenigen der griechischen Kirchenväter, vor allem des Johannes Chrysostomus ausgearbeitet, ist ein Muster klarer und deutlicher, aber dabei doch gedrängter Rede, die alles leeren Wortschwalls abhold, nicht um ihrer selbst willen da zu sein scheint, sondern nur als würdiger Ausdruck eines wohlgefugten Gedankenbaues.

Ganz anderes Gepräge trägt das Werk des Sergius, das auch in stetem Hinblick auf griechische Vorbilder, und hauptsächlich sogar auf die Schriften desselben Mannes, des Johannes Chrysostomus, geschaffen worden ist, aber scharf gegen den fast lapidaren Stil des Ignatius absticht. In beinahe behaglicher Breite ergiefst sich in dem Kommentar des Sergius die Rede, in klaren, oft auserlesenen Worten, bald voll eindringlicher Kraft, bald mit sanft sich einschmeichelnder Gewalt, aber wechselvoll, wie das dem Schriftsteller gerade vorschwebende Muster wechselt, nicht aus einem einzigen kräftigen Gufs wie des Ignatius markige Bestimmtheit.

Nach diesem Exegetenpaar mögen zwei gleichfalls nur durch die Ähnlichkeit des Stoffes geeinte Männer erwähnt werden, zwei Historiker, Samuel von Ani und Matthäus von Edessa. Das Werk, das der Nachwelt den Namen des ersteren erhalten hat, ist eine Chronik vom Anfange der Welt bis zum Jahre 1179, ein Buch, aus dem sich klar ersehen läfst, dafs die Unsterblichkeit unter Umständen ziemlich billig erworben werden kann. Eine etwas trockene Aufzählung von datierten Ereignissen verschiedenen Werts, in der Darstellung der älteren Zeit stark von Eusebius und Moses von Chorene abhängig, hat es selbst da, wo Eigenes geboten wird, doch fast nur rein stoffliches Interesse, und einen, der nicht gerade auf der Suche nach historischen Tatsachen ist, wird es hin und wieder wohl ein wenig lang-

weilen. Ganz anders ist die Schrift des Matthäus von Edessa, der nicht alles mit gleicher, alles gleichmachender Sorgfalt gebucht, vielmehr die von ihm für die Darstellung erwählten Ereignisse, d. h. die wichtigsten Vorfälle von der Regierung des Bagratiden Aschot des Barmherzigen bis zum Jahre 1132, mit dem Temperament einer entschieden Partei nehmenden Persönlichkeit geschildert hat. So ist sein Buch vielleicht nicht gerade ein Muster vollendeter Gerechtigkeit geworden. Byzantiner, Araber und Franken sind vielleicht hier und da ein wenig herb beurteilt, verkannt oder womöglich mit Absicht verkleinert worden. Alles in allem hat die denkwürdige Kreuzzugszeit aber doch in ihm eine Darstellung gefunden, die als das Denkmal einer jene bewegte Epoche erfassenden orientalischen Anschauung von bleibendem Wert ist, und die ungezwungen volkstümliche Sprache, deren Matthäus von Edessa sich bedient, ist nur dazu angetan, den alles in allem doch günstigen Eindruck seiner Arbeit noch zu erhöhen.

Von den jüngeren Schriftstellern des 12. Jahrhunderts ist, wenn man es einmal als die Zeit des Nerses Schnorhali auffafst, in erster Linie dessen Neffe und Nachfolger Gregor IV., das Kind, zu nennen, der sein Amt vom Jahre 1173 bis zu seinem zwanzig Jahre später erfolgten Tode verwaltet hat. Wie er seinem grofsen Vorgänger verwandtschaftlich nahestand, blieb er, unter der Aufsicht des Oheims erzogen, auch geistig dauernd unter dem Einflufs dieser imposanten Persönlichkeit, und Gregor das Kind läfst sich auch wohl als Schriftsteller nicht kürzer und treffender kennzeichnen, als dafs man ihn einfach Nerses Schnorhalis Nachfolger nennt. Seine Briefe, sachlich die Fortsetzung der auf eine Vereinigung der griechischen und armenischen Kirche zielenden Korrespondenz seines Oheims, stehen auch stilistisch den Vorbildern nahe, seine poetische Klage auf die Einnahme von Jerusalem verrät schon durch das Versmafs, überdies aber auch durch die ganze Anlage, dafs ihm Nerses Schnorhalis Elegie auf Edessa bei seiner Arbeit vorgeschwebt, und bei aller Sicherheit, mit der er der Sprache waltet, fordert doch sein offenkundiges Streben danach, seinem Meister gleich zu werden, zu einem für den Jünger ungünstigen Vergleich heraus.

Kurze Erwähnung verdient auch ein medizinisches Werk, das ein Freund der Patriarchen Nerses und Gregor auf des

letzteren Anregung geschrieben. Es ist ein auf den Werken arabischer, griechischer und persischer Ärzte beruhendes, gröfstenteils sogar aus deren Schriften zusammengetragenes Buch mit der Aufschrift »Trost in Fiebern«, dessen Verfasser, Mechithar aus der Stadt Her im persischen Armenien, ein für seine Zeit bedeutender, in verschiedenen Wissenszweigen bewanderter Arzt gewesen zu sein scheint. Dem praktischen Zweck des Buches entsprechend ist auch die vom Verfasser gewählte Sprache nicht das dem Volke längst unverständlich gewordene Kunstidiom der gelehrten höheren Geistlichkeit, sondern die lebendige, gemeinverständliche Rede seiner Zeit.

In demselben Jahre, in dem dieses Buch zum Abschlufs gebracht wurde, im Jahre 1184, entstand auch das Hauptwerk eines Mannes, der ebenfalls Mechithar hiefs, der aber von diesen Zufälligkeiten abgesehen so wenig Übereinstimmendes aufweist, wie es bei zwei Zeitgenossen nur möglich ist. Dieser Mechithar, mit Beinamen Gosch, war ein gelehrter Geistlicher, Vorsteher eines Klosters, vielseitig in seiner schriftstellerischen Betätigung, aber bei aller Vielseitigkeit seiner Äufserung doch so unverkennbar zum Rechtslehrer berufen, dafs seine Gröfse gerade auf dieser Einseitigkeit beruht. Neben seinem im Jahre 1184 entstandenen Hauptwerke, einem Rechtsbuche, hat Mechithar Gosch der Nachwelt auch noch verschiedene Kommentare zu biblischen Schriften, eine Sammlung von Fabeln, Gebete und anderes hinterlassen. Aber seine juristische Veranlagung kommt überall zum Durchbruch, nicht nur in seinem Fabelbuche, wo die Gelegenheit naturgemäfs besonders günstig war, sondern, von seinen Gebeten abgesehen, auch in allen anderen Schriften, wenn auch in abgeschwächtem Grade und zum Teil allerdings nur in der von scharfem Verstand zeugenden Bündigkeit seiner Sprache. Und das demgemäfs für ihn besonders charakteristische Rechtsbuch ist, wenn auch auf ältere Sammlungen gestützt, doch keineswegs eine blofse Kompilation, vielmehr ein durch und durch selbständiges, eine bedeutende Persönlichkeit offenbarendes Werk. Keine durchaus abgerundete, vollendete Arbeit ist es, aber eine, die den Grundstein zu einem später aufzuführenden Bau abgeben sollte und auch in der Tat gebildet hat, ein Werk, das dem von weitschauendem Verstand begleiteten Willen entsprang, das alte mosaische und kirchlich-kanonische Recht durch freie Deutung

und Verarbeitung mit dem Gewohnheitsrecht der verschiedenen armenischen Provinzen zu einer einheitlichen Schöpfung zu gestalten.

Vielleicht noch bedeutender als alle die genannten Schriftsteller aus dem Zeitalter Nerses Schnorhalis, nur von ihm selbst allerdings ganz in den Schatten gestellt, war sein Schwestersohn Nerses von Lambron, so zubenannt nach dem Stammsitz seiner Väter, einer einige Tagereisen nördlich von Tarsus in Kilikien gelegenen Burg. Im Jahre 1154 geboren, erhielt er in der Taufe den Namen Smbat, für den er dann bei seiner schon im sechzehnten Jahre vollzogenen Priesterweihe den seines ihn ordinierenden berühmten Oheims eintauschte. Dreiundzwanzigjährig zum Erzbischof von Tarsus, der Hauptstadt Kilikiens, ernannt, starb er, kaum sechsundvierzig Jahre alt, nach einem Leben voll tätigem Anteil an den seine Zeit bewegenden kirchenpolitischen Unternehmungen.

Als Schriftsteller hat Nerses von Lambron sich auf verschiedenen Gebieten versucht, als Exeget, als Rechtslehrer, Homilet und Redner, als Dichter, seine eigenen Schöpfungen durch zahlreiche Übersetzungen ergänzend. Als sein Bestes gilt, und das wohl mit Recht, seine im Jahre 1179 auf der Synode zu Rom-Klah gehaltene Rede an die versammelte Geistlichkeit, ein Werk, in dem des jugendlichen Erzbischofs energischer Charakter seinen ihm durchaus angemessenen, natürlichen Ausdruck gefunden zu haben scheint. Nächst dieser Synodalrede wird dann noch seiner Erklärung der Liturgie sowie seinen Homilien auf das Himmelfahrts- und Pfingstfest besonderes, berechtigtes Lob gezollt, während seine Dichtungen wohl ziemlich allgemein für seine schwächsten Leistungen angesehen werden. Nerses von Lambron scheint eben in erster Linie ein Mann des Willens gewesen zu sein, weniger ein zum Beschauen geborener Künstler, also einer von denen, die eigentlich nicht zum Schriftstellern auf die Welt gekommen sind, aber doch die Feder als Waffe und wegbahnende Axt ergriffen haben, weil die Verhältnisse eine der Natur angemessene Betätigung versagten, hierin ein wenig, freilich nur ganz wenig an einen noch bedeutend willensstärkeren Schriftsteller, an Schiller, gemahnend, der seinem so unkünstlerischen Mangel an Anschaulichkeit zum Trotz Werke zu schaffen verstanden hat, die mit den Werken der Kunst hier und da eine täuschende Ähnlichkeit haben.

IV. Die Zeit des Niederganges (13.—18. Jahrhundert).

Wohl reichen einige Nachklänge der von Nerses Schnorhali und seinen Anhängern geschaffenen Litteratur in das 13. Jahrhundert hinüber. Schüler des Nerses von Lambron und des Mechithar Gosch legen beredtes Zeugnis von der Einwirkung ihrer Lehrer ab und vermögen sogar dem Geiste des Klassizismus neue Anhänger zu gewinnen. Aber der Gebrauch der volkstümlichen Rede, auf den selbst die, die der klassischen Sprache am entschiedensten huldigten, nicht immer hatten verzichten können, bricht sich doch fühlbar mehr und mehr Bahn und schafft damit zugleich auch einem mit der Sprache untrennbar verquickten, anderen Geiste Raum.

Wohl der bedeutendste von denen, deren Lehrer noch dem 12. Jahrhunderte angehörten, ist Johannes von Tavusch mit dem Beinamen Vanakan, »Mönch«, gewesen, ein Schüler des Mechithar Gosch. Die umfangreichste Schrift, die sich von ihm erhalten hat, ist eine Auslegung des Buches Hiob, ein ziemlich stark kompilatorisches Werk, was sich sogar stilistisch mehr fühlbar macht, als man wohl wünschen möchte. Vielleicht würde Vanakans Schriftstellertätigkeit aber in wesentlich günstigerem Lichte erscheinen, wenn sich sein von seinen Schülern erwähntes Geschichtswerk erhalten hätte. Diese Schüler, deren Bedeutung dem verehrten Lehrer schon ein hinreichend günstiges Zeugnis ausstellen würde, waren Vardan, der Große genannt, und Kyriakos von Gandsak. Das Hauptwerk des ersteren ist eine Weltgeschichte bis zum Jahre 1265 in kurz zusammenfassender, gedrängter Darstellung, namentlich bei der Schilderung der ihm zeitlich naheliegenden Vorgänge, bei denen er im Hinblick auf seines Lehrers Vanakan Geschichtswerk von einer breiteren Ausführung der Einzelheiten glaubte absehen zu dürfen, während er die Zeit der Arsakiden eingehender behandelt und so aus dieser Epoche der armenischen Geschichte manches sonst nicht Aufgezeichnete hinterlassen hat. Unter dem Namen Vardan sind außerdem noch verschiedene andere Werke aus dem 13. Jahrhundert auf uns gekommen, eine Auslegung des Buches Daniel, der Psalmen, des Pentateuchs und Hohen Liedes, eine Lobrede auf Gregor den Erleuchter, eine Geographie, eine Sammlung von Fabeln und mehrere kleinere, weniger bedeutende Schriften. Es

steht aber keineswegs fest, dafs alles dies tatsächlich von einem und demselben Manne stammt. Es ist sogar als ziemlich sicher anzusehen, dafs wenigstens die Fabelsammlung das Werk eines anderen Schriftstellers ist, und es ist nicht unwahrscheinlich, dafs auch das eine oder andere der übrigen Bücher irrtümlich dem Verfasser der Geschichte zugeschrieben worden ist. So ist es denn nicht leicht, ja vorläufig kaum möglich, sich eine zutreffende Vorstellung von diesem Manne zu machen, der vielleicht nicht in dem Mafse über seine Zeitgenossen hervorragte, wie man nach der Zahl und Mannigfaltigkeit der unter seinem Namen überlieferten Schriften anzunehmen geneigt sein könnte, der aber auf jeden Fall einer von denen war, die es verdienen, über ihr Jahrhundert hinaus im Gedächtnis ihres Volkes zu bleiben.

Sein Studiengenosse Kyriakos von Gandsak scheint nur das eine Werk verfafst zu haben, das anscheinend unversehrt auf die Nachwelt gekommen ist, eine Geschichte Armeniens von der Zeit Gregors des Erleuchters bis zum Jahre 1267. Ziemlich kurzgefafst, wo er nach den Berichten älterer Darsteller arbeiten mufs, läfst Kyriakos sich bei der Schilderung der ihm naheliegenden Ereignisse, vor allem bei dem mit eigenen Augen Wahrgenommenen hinreichend gehen, um ein anschauliches Bild entwerfen zu können. Und er beschränkt sich dabei nicht auf die Darstellung der grofsen, das ganze Volk berührenden Ereignisse, sondern verflicht auch manche Nachricht über die Sitten der ihm aus unmittelbarer Erfahrung bekannten Völker, namentlich der Mongolen, manche wertvolle Notiz über Schriftsteller und andere beachtenswerte Männer seines Volkes in die Erzählung, alles im Tone des schlichten, wahrheitsliebenden Berichterstatters, einfach und natürlich in der Anordnung des Stoffes und nicht minder in seiner Ausdrucksweise.

Immerhin war die Sprache, deren er sich bediente, noch eine Art Altarmenisch, wie es sich bei einem Geistlichen, der Kyriakos war, fast von selbst verstand, eine von den Werken der Klassiker zwar beträchtlich abweichende, ihnen aber doch wohl noch nacheifernde Rede. Ganz anders verfuhr einer seiner Zeitgenossen weltlichen und — was wohl Beachtung verdient — auch hohen Standes, der Kronfeldherr Smbat, der Bruder des Königs Hethum I. Er vermied mit zielbewufstem Willen die alte, unverständlich gewordene Sprache, deren die Geistlichkeit

sich aus unausrottbarer Ehrfurcht nach wie vor zu bedienen wenigstens versuchte. Das Hauptwerk dieses volkstümlich redenden Schriftstellers aus königlichem Hause ist ein Rechtsbuch, ein Werk, das sich an die Arbeit des Mechithar Gosch anschliefst, keineswegs aber nur eine Modernisierung des älteren Buches darstellt. Ganz abgesehen davon, dafs Smbat diesem sein Buch als ein weit mehr systematisches, geschlossenes Ganzes gegenüberstellt, bringt es besonders dadurch zu dem älteren Werke in einen bemerkenswerten Gegensatz, dafs er nicht wie Mechithar Gosch von den mosaischen und kirchenrechtlichen Satzungen ausgeht, um diese mit dem Gewohnheitsrecht des Volkes in Einklang zu bringen, sondern eben diesen lebendigen Rechtsgebrauch als den Kern seiner Arbeit auffafst, wodurch er ein in weit höherem Mafse nationales und zeitgemäfses Werk geschaffen. Zeitgemäfs war es durch und durch als ein Denkmal der Befreiung, die dem westlichen Armenien und Kilikien insbesondere Byzanz gegenüber durch die Herrschaft der Rubeniden zuteil wurde. Wie man sich im Staatsleben auf eigene Füfse gestellt, wie man die Einigungsversuche mit der griechischen Kirche durch solche mit der römischen verdrängt hatte und darin schon im Jahre 1198 bei der Krönung Lewons II. zu einer feierlichen Proklamation einer Union mit Rom gelangt war, so sollte nun auch ein eigenes, armenisches Recht an die Stelle der bisher geltenden byzantinisch-armenischen Satzungen treten, und der in diesem Rechte verkörperte Wille des Volkes sollte auch in dessen Sprache zum allein gebührenden Ausdruck kommen. Weniger bedeutend als dieses grofse Werk, aber doch eine durchaus beachtenswerte Leistung ist desselben Autors Chronik, die, mit dem Jahre 951 beginnend, einen Zeitraum von fast 350 Jahren behandelt, übrigens nach Smbats Tod (1276) von einem unbekannten Autor noch bis zum Jahre 1331 fortgeführt worden ist.

Der bedeutendste von denen, die sich zeitlich an die genannten Männer anschliefsen, ist wohl Johannes von Ersnka, ein Schüler Vardans des Grofsen. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts geboren, ragt er noch ein gutes Stück in das vierzehnte hinein, in dessen drittem Jahrzehnt er starb. Johannes von Ersnka hat eine stattliche Zahl von Schriften hinterlassen, Zeugnisse vielseitiger Geistestätigkeit, eine kurzgefafste Er-

klärung der armenischen Grammatik nach dem Muster des berühmten Buches von Dionysios Thrax zum Gebrauch für seine Schüler, eine ausführliche Verarbeitung aller ihm bekannt gewordenen grammatischen Schriften mit vielen Auszügen aus diesen, eine astronomische Arbeit über die Bewegung und Ordnung der Himmelskörper, eine Schrift, die der Verfasser später auf Verlangen eines armenischen Fürsten auch noch in Verse gebracht hat, zwei Lobreden, die eine auf Gregor den Erleuchter, die andere auf dessen Söhne und Enkel, eine Auslegung des Matthäusevangeliums im Anschlufs an die erwähnte Arbeit des Nerses Schnorhali, diesem nicht nur sachlich, sondern selbst stilistisch nacheifernd, ein Buch mit Vorschriften für die Lebensführung der Christen, in dem auf Grund der apostolischen Kanones und der Ausführungen der Kirchenväter über verschiedene Themata, den Glauben, die Taufe, die Ehe, den Ehebruch, den Diebstahl, den Eid, die Beschimpfung, den Hafs, die Liebe und das Beten gehandelt wird, ferner verschiedene Reden und endlich nicht wenige poetische Erzeugnisse, didaktische Dichtungen, Hymnen und Lieder. Wie diese noch nicht einmal vollständige Liste zeigt, war Johannes von Ersnka ein Schriftsteller von nicht gewöhnlicher Vielseitigkeit. Und doch oder vielleicht gerade deshalb ist der Eindruck, den er hinterläfst, nicht besonders tief. Die Gewandtheit, nach Bedarf in Prosa oder in Versen zu reden, ist gewifs bewunderungswürdig und auch bewundert worden, und das auch mit Recht. Es kommt noch hinzu, dafs seine Poesien durchaus nicht schlecht sind, dafs man ihn zu den durchaus echten Dichtern zählen darf. Aber die Erzeugnisse einer solchen Natur pflegen sich doch merklich von den Schöpfungen derer zu unterscheiden, die für jedes ihrer Werke nur eine einzige, mit ihm werdende Form kennen, und des Eindrucks kann man sich auch wohl bei Johannes von Ersnka kaum erwehren, dafs er bei aller Begabung doch vielleicht keine grofse, allem sein Gepräge verleihende Persönlichkeit war, sondern sich nur anzupassen verstand, dabei sich aber doch ein wenig zerrifs und zersplitterte.

Johannes von Ernska war wohl der letzte bedeutende Bannerträger des armenischen Klassizismus. Zwar verschmähte auch er es nicht, sich dann und wann der volkstümlichen Rede zu bedienen, wie das ja auch schon einige seiner Vorgänger getan

hatten. Anderseits wurde es auch nach ihm immer wieder einmal versucht, in klassisch-armenischer Sprache zu schreiben. Aber an einem Wendepunkt war man doch angekommen. Die schon vor langer Zeit vorbereitete, dann und wann im Einzelfalle auch schon einmal vollzogene Befreiung von alten und veralteten Idealen drang nun mehr und mehr durch. Die Geschichtschreibung hörte zwar keineswegs auf, aber die Historiker dieser Epoche, Stephan der Orbelier, Mechithar von Airivankh, Malachia der Mönch und Hethum, wirken doch fast nur durch den Stoff. Die Theologie wird nach wie vor gepflegt. Aber der Typus des feingebildeten, seinem Volke voranleuchtenden geistlichen Würdenträgers wird, durch veränderte Verhältnisse bedingt, durch den eifernden, sich zankenden Prediger ersetzt. In dieser Beziehung ist der bedeutendste armenische Theologe des 14. Jahrhunderts, Gregor von Tathew, eine äufserst charakteristische Erscheinung. Was ihn belebt und beseelt, was ihn über seine Zeitgenossen erhebt und grofs erscheinen läfst, ist der Hafs, der Hafs im freilich wohlgemeinten vaterländischen Kampfe gegen das Eindringen des römischen Glaubens, den der vom Dominikaner Bartholomäus von Bologna im 14. Jahrhundert gestiftete Orden der Unitoren über Armenien und Georgien zu verbreiten bestrebt war. Freilich ist er nicht nur ein eifernder Prediger gewesen. Nicht nur als Polemiker, sondern auch als Exeget hat er sich bewährt. Aber all seinem Tun liegt doch der zielbewufste Wille als das ihm Halt Verleihende, ihn über seine Umgebung Erhebende zugrunde. Die Zeit war eben nicht mehr danach angetan, ein beschauliches Leben zu gestatten, und zu allerwenigst ein Versenken in die alte Herrlichkeit zuzulassen. Aber die Stimme des Volkes konnte nun leichter als je zum Durchbruch kommen; das Lied des Volkssängers fand auch unter hochgestellten Geistlichen williges Gehör und lockte zur Nachahmung. Im 14. Jahrhundert kündigte diese Poesie sich an — Konstantin von Ersnka scheint der bedeutendste Dichter dieser Zeit gewesen zu sein —, und im 15. Jahrhundert erreichte sie eine Höhe, die, wie man auch über sie denken mag, auf jeden Fall der anderer litterarischer Leistungen gleichkam. Freilich war der Wettkampf nicht gerade schwer. Aufser dem Geschichtswerke des Thomas von Medsoph, in dem vor allem die Kriege Timurlenks und die von ihm angerichtete Verwüstung Armeniens zur Darstellung gelangen, sowie einem medizinischen

Werke des Amir Dowlath aus Amasia ist kaum etwas Umfangreicheres aus jener Zeit zu erwähnen, das zugleich besonderer Beachtung wert wäre, und so erscheint denn auch die Poesie jener Tage, die an solchen Schöpfungen reicheren Völkern vielleicht doch ein wenig dürftig vorkommen könnte, in einem durch den farblosen Hintergrund begünstigten Licht. Die bedeutendsten Dichter jener Zeit waren wohl — einige Vorsicht beim Behaupten tut auf diesem noch nicht hinlänglich durchforschten Gebiete entschieden not — Mkrtitsch mit dem Beinamen »der Maler« und Johannes von Thlkuran. Beide waren Geistliche in höherer Stellung; ersterer wurde 1430 zum Bischof geweiht und bald darauf zum Metropoliten von Diarbekr ernannt, letzterer bekleidete von 1489 bis 1525 das hohe Amt eines Katholikos von Sis. Eine fast dumpfe Schwermut lastet auf den Gedichten des Metropoliten von Diarbekr, eine feste Überzeugung von der Nichtigkeit alles irdischen Seins durchzieht seine Poesie, die sich denn auch nicht recht zu freiem Fluge erheben will und, obwohl sie durchaus echt ist, doch des Reizes einer das Diesseits und Jenseits vergessenden Naivität entbehrt. Ein wenig mehr Weltfreude zeigt sich hier und da in den Liedern des Johannes von Thlkuran, wenn der geistliche Herr es auch nicht versäumt, seinen Liebesliedern pflichtgemäfs eine Warnung vor solchen Verirrungen folgen zu lassen. Steht er so den eigentlichen Volkssängern vielleicht ein wenig näher und damit auch einer weniger gezwungenen Poesie, so ist seine eigentlich lyrische Begabung doch kaum gröfser gewesen als die seines Vorgängers, bei dem sie unter dem Druck seiner schwermütigen Stimmung nur nicht zu hinreichender Geltung gekommen.

Im 16. Jahrhundert, zu dem der eben besprochene Patriarch von Sis ja schon hinüberleitet, nahm die nunmehr durchaus anerkannte volkstümliche Liederkunst anscheinend einen rührigen Fortgang, und zwei Männer aus dieser Zeit dürfen wohl als Dichter bezeichnet werden, die noch ein gutes Stück über die beiden aus dem 15. Jahrhundert hinausgegangen sind, nämlich Gregor von Aghthamar und Nahapet Kutschak. Der erstere kam Anfang des 16. Jahrhunderts auf der im Vansee gelegenen Insel, nach der er benannt wird, zur Welt, wurde Mitglied des dortigen Klosters und endlich auf den Sitz des dort residierenden Katholikossats erhoben. Er hat etwa 20 Gedichte hinterlassen, soviel

wenigstens bis heute feststeht, die, von einigen wenigen in klassischer Sprache verfafsten abgesehen, ein echt volkstümliches Gepräge tragen und den Durchschnitt weit überragende poetische Leistungen darstellen. Wenn man sie liest, merkt man wenig oder nichts davon, dafs es die Schöpfungen eines Patriarchen sind. Bei einigen religiösen Betrachtungen liefse sich vielleicht noch darüber reden. Die sinnliche Glut seiner Liebeslieder aber, der Rausch der Bewunderung in seinen Verherrlichungen weiblicher Schönheit und nicht weniger sein naiv reizender Protest gegen den Tod, dem er nicht folgen, um dessentwillen er nicht seinen Garten voll Lust verlassen will, alles das läfst nichts von einem gottergebenen geistlichen Würdenträger verspüren, dafür aber um so mehr von einem gottbegnadeten Dichter.

Und ein solcher war auch der andere, bereits genannte Sänger, Nahapet Kutschak. Was man von seinem Leben weifs, ist sozusagen nichts. Kein Mann in hoher Stellung, wahrscheinlich nur ein einfacher über Land ziehender Berufssänger, ist er wohl nicht einer Biographie für würdig erachtet worden. Wie's derartige im bürgerlichen Verkehr oft ein wenig über die Achsel Angeschaute aber nicht selten tun, hat auch er sich sein Denkmal einfach selbst gesetzt, so unermüdlich darauflos gesungen, dafs nicht alles untergehen konnte und einige hundert kleiner Gedichte von ihm auf die Nachwelt gekommen sind. Allem Anscheine nach nicht gerade durch übermäfsige Bildung belastet, hat er sich infolge dieses scheinbaren Mangels auch mehr als mancher berühmte Orientale von störenden Künsteleien freigehalten und seinen mannigfaltigen Einfällen, seiner Weisheit, Sehnsucht und Liebeslust einen oft ein wenig bunt schillernden, aber fast immer anschaulichen Ausdruck verliehen. Und wenn es ihm auch nicht gerade vergönnt gewesen ist, das Herz des Hörers erbeben zu lassen, so hat er doch sicherlich Hunderte und Tausende durch seine oft schalkhaft reizenden Bildchen und überraschenden Wendungen erfreut. Die Rose, die beim Gesang der Nachtigall zu schlummern heuchelt, dann aber bei Tagesanbruch ihr grünes Hemd mit einem roten vertauscht; das Rebhuhn, das dem es bei hellem Tag verfolgenden Falken sagt, es sei keine Beute für den Tag, sondern für die Nacht; der junge Mann, der die Geliebte fragt, was nach ihrem Tode wohl aus ihrem weifsen Busen werde, und warum sie ihn denn, da dann die Würmer ihn verzehren

würden, ihm gerade vorenthalte: dies und ähnliches sind Kleinigkeiten, aber solche, die nur ein Künstler schafft. Und wenn auch manches, was in Nahapet Kutschaks Poesie entzückt, dem festen Bestand einer im Volke verbreiteten Dichtkunst entlehnt sein mag, so bleibt doch noch genug des Eigenen übrig.

Auch die folgende Zeit entbehrte nicht des Volksgesanges, wenn auch das 17. Jahrhundert keinen Dichter von der Bedeutung eines Gregor von Aghthamar und Nahapet Kutschak hervorgebracht zu haben scheint. Erst ein Jahrhundert später erschien in dem Tifliser Volkssänger Sajath Nova noch einmal eine Persönlichkeit von beachtenswerter Gröſse, ein fröhlicher, naturwüchsiger Poet, der in allen herrschaftlichen Häusern der Stadt berufsmäſsig das Amt ausübte, die Festgelage durch seine Lieder zu verschönern, ja nach Bedarf in georgischer, türkischer oder armenischer Sprache, und selbst nicht selten vom Könige an den Hof gerufen wurde. Nur ein kleiner Teil der von ihm erhaltenen armenischen Lieder weist einen etwas weltfremd mystischen Charakter auf und will so nicht recht zu dem Verschönerer der lustigen Trinkgelage passen. Vermutlich stammen diese aus der späteren Zeit seines Lebens, wo er sich, durch den Tod seiner Frau heftig ergriffen, in ein Kloster zurückzog. Er starb im Jahre 1795 bei der Einnahme von Tiflis durch die Perser den Märtyrertod, in einem türkischen Vers die Zumutung zurückweisend, seinen christlichen Glauben abzuschwören.

Mit ihm ging der letzte bedeutende Vertreter einer Poesie zu Grabe, der seit dem Ende des 14. Jahrhunderts wohl das Beste im armenischen Geistesleben gewesen war. Inzwischen war aber schon einer aufgetreten, der den im 12. Jahrhundert schon einmal erfolgreich unternommenen Versuch einer Wiederauferweckung des klassischen Geistes unternahm. Manuk aus Sebaste, geboren im Jahre 1676, mit 20 Jahren zum Priester geweiht, sammelte schon als Fünfundzwanzigjähriger in Konstantinopel eine kleine Schülergemeinde um sich, die sich später zu der nach seinem Klosternamen Mechithar benannten Mechitharistenkongregation auf S. Lazzaro bei Venedig gestaltete. Die 1701 zu Konstantinopel nach der Ordensregel des hl. Antonius organisierte Gemeinde siedelte kurze Zeit nachher, um den auf heimischem Boden drohenden Gefahren zu entgehen, nach Morea über, das damals unter der venetianischen Regierung stand, und erhielt dort auch

einen Platz zur Erbauung eines Klosters und einer Kirche zur Verfügung gestellt. Im Jahre 1712 wurde dann die Kongregation vom Papste Klemens XI. bestätigt. Drei Jahre darauf verliefs Mechithar mit seiner Gemeinde dann wiederum seinen Sitz, um etwaigen unangenehmen Folgen des Krieges der Venetianer mit den Türken, vor allem der Gefahr der Auslieferung nach Konstantinopel im Fall der Eroberung von Morea zu entgehen, und begab sich nach Venedig, wo ihm der Senat zwei Jahre später die Insel S. Lazzaro zum Geschenk machte.

Die philologische Tätigkeit, die dort und auch in der nach Triest und später nach Wien abgezweigten Gemeinde entfaltet wurde, verschaffte Europa erst einen tiefen Einblick in das armenische Geistesleben und erweckte in diesem Sinne allerdings den Geist des goldenen Zeitalters der armenischen Litteratur zu neuem Leben. Mehr als dies aber war kaum möglich. Mehr als eine Gelehrtensprache konnte die Rede längst vergangener Zeiten nicht mehr werden, und so sollte sie denn ähnlich, wie es schon einmal geschehen war, wieder der Sprache des Volkes weichen, in der im 19. Jahrhundert eine von europäischem Geiste entfachte, der eigenen Vergangenheit frei und unabhängig gegenüberstehende Litteratur erstand, in der nicht mehr von irgendwelchem kirchlichen Charakter die Rede sein kann wie bei dem Schrifttum des Mittelalters, die selbst kaum mehr national ist, als jede Litteratur es sein mufs, die vielmehr in entscheidendem Mafse der Ausdruck künstlerischen Schaffens ist.

Geschichte der koptischen Litteratur.

Von

Johannes Leipoldt.

Die beste Übersicht über die Geschichte der Kopten und ihrer Litteratur bietet Ludwig Stern in Erschs und Grubers allgemeiner Encyclopädie II 39 S. 12—36 (1886). Wertvolle neue Beiträge besonders bei O. v. Lemm, Kleine koptische Studien (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Neueste bibliographische Zusammenstellungen bei Georg Steindorff, Koptische Grammatik, 2. Aufl., Berlin 1904, S. 232—242, und von Walter E. Crum in den Jahresberichten des Egypt Exploration Fund unter Christian Egypt. — Meine Darstellung ist wohl der erste Versuch, die Entwicklung der koptischen Litteratur festzustellen. Ich darf deshalb auf eine nachsichtige Beurteilung hoffen: in der koptischen Litteraturgeschichte sind ja nur selten genaue chronologische Angaben vorhanden; nicht einmal die relative Zeitfolge ist überall gesichert. Die nähere Begründung meiner Ausführungen habe ich in den folgenden Ausführungen natürlich nirgends geben können, auch nicht, wo ich von der Auffassung anderer abweiche (z. B. bin ich, im Gegensatze besonders zu Amélineau, der Ansicht, dafs das litterarische Schaffen der Kopten nach der arabischen Eroberung nicht sofort aufhörte). Überhaupt habe ich Vollständigkeit nirgends erstrebt.

Ostern 1906.

Im Jahre 332 v. Chr. zog Alexander der Grofse in Ägypten ein. Das war ein folgenschweres Ereignis für das Niltal. Viel tiefer als die Assyrer und Perser griff Alexander in die Geschicke des Landes ein. Nur die Araber haben es später ihm gleichgetan.

Die Ägypter wurden durch die Siege der Mazedonier zu griechischen Untertanen gemacht. Der griechische Geist war ihnen längst nicht mehr fremd. Schon verklärte der Schimmer der Sage die Zeiten Herodots, in denen der Hellene den Ägypter und der Ägypter den Hellenen anstaunte wie ein Wunder aus einer anderen Welt. Schon seit Jahrzehnten sah man in den Vororten des Verkehrs griechische Gestalten. Und der ägyptische Handelsmann hatte bereits erkannt, wie nützlich ihm ein Geschäftsfreund in Athen oder Korinth oder Ephesus war. Aber neben den Kaufleuten, deren Auge über die engen Grenzen der Heimat hinausblickte, gab es doch sicherlich auch einzelne Priester, Gelehrte, Beamte, die die fremden Gestalten und die ausländischen Warenballen mit scheelen Augen ansahen und das Vordringen griechischen Wesens, wenn auch nicht hinderten, so doch jedenfalls nicht begünstigten. Man solle auf dem festgetretenen Pfade der vieltausendjährigen Kultur Ägyptens fortschreiten, so forderten sie wohl; nur dann werde das Glück der Vergangenheit und der Segen der alten Götter auch den Kindern erhalten bleiben. Seit Alexanders Siegeszug durch Ägypten waren alle unentwegten Vorkämpfer des ewigen Stillstandes kaltgestellt. Nun wurden die griechischen Kaufleute nicht nur geduldet, sondern begünstigt. Überall drangen sie vorwärts zuerst in Unter-, dann in Oberägypten. Künstler und Gelehrte kamen in ihrem Gefolge in das Land herein. Das neu gegründete Alexandria, eine bald gut hellenische Stadt, ward rasch der geistige Vorort Ägyptens: er sollte gar bald selbst Athen überflügeln. Und die Könige und ihre Beamten förderten das Griechentum, soweit es nur irgend

angängig war. Zwar vermieden sie jede Gewalt, vor allem in Sachen der Frömmigkeit. Man kann geistigen Bewegungen keinen schlimmeren Dienst erweisen, als sie mit dem Schwert in der Hand verbreiten: das wufsten die Ptolemäer besser als die Seleuziden im benachbarten Syrien. So störten sie die alten Götter nicht, sondern beteten sie mit an, wie das Volk sie anbetete. Die Könige liefsen ihr Bild und ihren Namen in Hieroglyphenschrift auf den Tempelwänden einmeiseln und wollten nicht anders verehrt werden als einst der Pharao. Aber das hielt die Hellenisierung nicht auf. Die Ägypter als solche waren stets fremdländischen Sitten verhältnismäfsig leicht zugänglich, wenn sie ihnen eindringlich genug vorgeführt wurden. Wie sie deshalb tausend Jahre zuvor sich dem Einflusse der semitischen Kultur Syriens hingaben, so ahmten sie jetzt griechisches Wesen nach. Ihre Künstler begeisterten sich für Bilder des Herakles, des Bacchus, der Nereïden[1]). Ihre Gelehrten lernten die griechische Sprache und suchten in den Geist der griechischen Weltanschauung einzudringen. Bald konnte der Ägypter keinen Satz mehr in der Sprache seiner Heimat reden, in dem nicht ein griechisches Fremdwort vorkam. Allerdings galt es viele Schwierigkeiten dabei zu überwinden. Der Meisel, den ägyptische Hände führten, konnte die Schönheit griechischer Formen nie mit Erfolg nachbilden; und nur wenige ägyptische Gelehrte (Plotin aus Lykopolis [Sjut]?) haben es zu einem Namen in der Geschichte der griechischen Philosophie gebracht. Aber äufserlich ward Ägypten, am meisten natürlich der gebildete Ägypter, im Laufe der Zeit immer mehr den alten Sitten entfremdet und griechischem Wesen zugetan. Im Laufe der römischen Kaiserzeit erreichte diese Entwicklung ihren Höhepunkt. Glücklicherweise können wir ihn zeitlich ziemlich genau bestimmen. Dezius (249—251 n. Chr.) ist der letzte römische Kaiser, dessen Namen wir in Hieroglyphenschrift an einem ägyptischen Tempel lesen. Unter seiner Herrschaft scheint also die alte Art der Gottesverehrung erloschen zu sein. Allmählich, ganz allmählich, aber auch ganz vollständig waren Isis und Sarapis zu griechischen Gottheiten geworden. Im 4. Jahrhundert verstand kaum noch ein Priester die alte heilige Schrift

[1]) Über die koptische Kunst vgl. die Arbeiten Josef Strzygowskis, besonders seine Koptische Kunst (im Catalogue générale des antiquités égyptiennes du musée du Caire XII, 1904).

zu lesen oder die alten Bilder in den Tempeln zu deuten. Griechen verrichteten jetzt den Gottesdienst: was kümmerte sie das Erbe einer toten Vergangenheit? Und mit der alten Frömmigkeit und der alten Schrift schien auch die alte Kunst erloschen zu sein: griechische Muster ahmte man im ganzen Lande nach. Selbst die alte Sprache war wie verschwunden. Männer und Frauen, die rein ägyptische Namen trugen, schrieben damals ihre Briefe, Rechnungen, Testamente griechisch. Es schien, als wäre das ganze ägyptische Volk aus einem barbarischen zu einem griechischen geworden.

Aber es schien nur so. Schon regte sich wieder der altägyptische Geist in der Tiefe des Volkes, dort, wo der Nationalcharakter immer am treuesten bewahrt wird: er wartete nur auf die Gelegenheit, um mit Macht hervorzubrechen und das verlorene Land wieder zu erobern. Der Umschwung begann auf dem Gebiete der Frömmigkeit. Wenn der Grieche der römischen Kaiserzeit den Tempel besuchte, wollte er geheimnisvolle Zeichen sehen und rätselhafte Worte vernehmen: sie dünkten ihm die echtesten Offenbarungen der Gottheit und die kräftigsten Mittel, um die Erlösung von dieser argen Welt zu finden; in ihnen fand er ja Symbole der neupythagoreischen oder neuplatonischen oder einer anderen Religionsphilosophie, und Religionsphilosophie war damals die Religion aller gebildeten Griechen. So ward unter dem Einflusse der Griechen auch der ägyptische Gottesdienst zu einem philosophischen Mysterienkulte umgestaltet. Die alteingesessenen ägyptischen Bauern gingen bei diesem Wandel leer aus. Sie hatten für geheimnisvolle Weihen ebenso wenig Verständnis wie für philosophische Spekulationen. Die Götter, die sie verehrten, verlangten vor allem, dafs man die Bürgerpflichten erfüllte und dem Volksgenossen in der Not beistand: ein gewisser Rationalismus spielt ja in jeder Bauernreligion eine hervorragende Rolle. Nun wurde freilich in gewisser Beziehung die griechische Religion von der ägyptischen beeinflufst; wie uns Reitzensteins Poimandres gelehrt hat, wirkten Vorstellungen der nationalägyptischen Theologie hier und da auf die griechische Theologie ein. Aber der gewaltige Unterschied in der Stimmung der Frömmigkeit wurde dadurch nicht überbrückt. So wandten sich namentlich die Fellachen Oberägyptens, zu denen nur selten ein Hauch griechischen Geistes drang, von ihren alten,

nun hellenisierten Göttern ab. Bot sich ihnen doch ein reicher Ersatz für das, was sie verloren, in einer neuen Religion, die eben damals ihre Sendboten durch die ganze Welt schickte, im Christentum [1]). Freilich war zu jener Zeit das Christentum unter dem Einflusse des Hellenismus auf dem besten Wege dazu, sich ebenfalls zu einer Religion der Mysterien zu entwickeln (die heutige griechische Kirche ist das logische Ende dieser Entwicklung). Aber um 200, als die ersten nationalen Ägypter zum Christentum übertraten, wurde es von vielen seiner Vertreter als eine geoffenbarte Sittlichkeit aufgefafst, und gerade als solche mufste es den Ägyptern zusagen. Dazu kommt, dafs der Ägypter von jeher gewohnt war, sich das Leben im Jenseits recht lebhaft zu vergegenwärtigen; auch in diesem Punkt mufste ihm das Christentum gefallen, das in seiner ersten Zeit von einer ausgeprägten schwärmerisch eschatologischen Stimmung beherrscht ward. Die neue Religion verbreitete sich deshalb unter den Ägyptern sehr rasch. Schon in den Christenverfolgungen der Kaiser Dezius und Diokletian liefsen Ägypter ihr Leben für den Heiland. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts waren die Ägypter nicht nur in der Thebaïs, sondern wohl auch im Delta fast alle Christen geworden. Sie standen in schärfstem Gegensatze zu den Griechen, die unter ihnen wohnten und, wenigstens in Oberägypten, zu einem guten Teile noch Heiden waren [2]). Diese Entwicklung wurde übrigens dadurch noch besonders begünstigt, dafs gerade damals allenthalben die einzelnen Nationalitäten sich gegenüber der griechischen Gesamtkultur zur Geltung zu bringen begannen. Die ägyptische Kunst gewann etwa zu derselben Zeit ein eigenartiges, volkstümliches Gepräge, in der die ägyptische Kirche entstand. Auch in anderen Aufsenländern (und nicht nur Aufsenländern) des grofsen Reiches regte sich wieder der eigene Geist der Alteingesessenen. In den Jahren, in denen die national-

---

[1]) Über die koptische Kirche vgl. Crum in Haucks Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche [3] XII, S. 801—815 (1903); ferner meinen »Schenute von Atripe« (in v. Gebhardts und Harnacks Texten und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit., N. F. X 1, 1903) und meinen Aufsatz »Die Entstehung der koptischen Kirche« in Rudolf Haupts fünftem Antiquariatskatalog, Halle a. S. 1905.

[2]) Die Kopten nennen die Heiden mit Vorliebe »Hellenen«. Es ist mir aber fraglich, ob man in diese Ausdrucksweise einen nationalen Gegensatz hineinlegen darf; sie findet sich nach der Regierung des Kaisers Julian auch bei griechischen Christen.

ägyptische Kirche entstand, trat in Edessa ein national-syrisches Christentum in die Erscheinung, ward im Abendlande eine lateinische christliche Litteratur begründet, hielt in Lyon der grofse Irenäus keltische Predigten.

Es ist Sitte, die christlichen Ägypter als Kopten zu bezeichnen. Das Wort »Kopten« ist ursprünglich nur eine arabische Verstümmelung des Wortes »Ägypter«. Trotzdem empfiehlt es sich vielleicht, die altgewohnte Bezeichnung auch hier beizubehalten.

Seitdem die Ägypter durch ihre Religion von den Griechen, die in ihrem Lande safsen, geschieden waren, besannen sie sich wieder auf ihr Volkstum. Die nationale Religion gab zunächst ihrer Sprache einen festen Halt, vor allem in Oberägypten, wo die Kenntnis des Griechischen noch verhältnismäfsig wenig verbreitet war. Die Gottesdienste wurden hier selbstverständlich in ägyptischer Sprache abgehalten, in der Sprache, die alle verstanden. Der ägyptische Gottesdienst aber schuf wieder eine ägyptische Volkslitteratur. Lange Zeit hindurch hatte es eine solche nicht mehr gegeben. Wir sahen eben, wie durch das Vordringen des Griechischen die alte Sprache immer mehr Boden verlor gerade in den Kreisen der Priester und Gelehrten, die in Ägypten von jeher die Träger der Kultur und der Litteratur waren. Die hieroglyphische Schrift, deren man sich auf Denkmälern, und die demotische Schrift, deren man sich auf Papyrus bediente, waren ja viel zu schwierig, als dafs der gemeine Mann Zeit gehabt hätte, sie zu erlernen. Die ägyptische Kirche verzichtete deshalb in kluger Weise von vornherein darauf, die alte Schrift wieder zum Leben zu erwecken; sie führte an ihrer Stelle die einfachen griechischen Buchstaben ein (schon ägyptische Heiden hatten zuweilen das Ägyptische mit griechischen Zeichen geschrieben, doch ohne Nachfolger zu finden[1]). Nur für die Laute sch, f, h (ch), dsch, g (tsch), ti, die das griechische Alphabet meist gar nicht oder nicht genau genug ausdrücken konnte, benutzte man demotische Zeichen, die natürlich dem Stile der griechischen Buchstaben angepafst wurden. Dieses mit griechischen Lettern geschriebene Ägyptisch nennt man Koptisch. Es ist das grofse Verdienst der ersten national-ägyptischen Christen, die einfache griechische Schrift auf die Volkssprache angewandt zu haben.

[1] Steindorff a. a. O. S. 2f.

Die Heimat der koptischen Litteratur ist, wie bereits angedeutet wurde, Oberägypten, und zwar die Thebaïs (der hier gesprochene Dialekt wird der saïdische genannt, vom arabischen Saïd »Oberland«)[1]). In der Thebaïs hat es zuerst koptische Christen in gröfserer Anzahl gegeben. Natürlich war die koptische Litteratur nicht sogleich da, nachdem ein paar Ägypter zum Christentum übergetreten waren. Wenn in den Kreisen von Bauern und Tagelöhnern eine Litteratur entsteht (und die Kopten waren zum weitaus gröfsten Teile Bauern und Tagelöhner), dazu eine Litteratur, für die alle Voraussetzungen und Vorbilder, ja sogar geeignete Schriftzeichen fehlen, so ist das eine litterarische Tat ohnegleichen, zu der ein dringendes Bedürfnis genötigt haben mufs. Sie kann nicht eher geschehen sein, als es eine gröfsere Anzahl untereinander verbundener koptischer Gemeinden gab; d. h. sie darf sicher nicht vor dem Jahre 250, vielleicht aber erst 300—350, angesetzt werden.

Die ersten Erzeugnisse der saïdischen Litteratur waren Übersetzungen aus dem Griechischen. Sie sind recht unvollkommen. Der Ausdruck ist oft schwerfällig, beinahe kindlich. Das liegt einmal daran, dafs die koptische Sprache einen so ganz anderen Geist hat als die griechische; lange Perioden, vor allem Schachtelsätze, kann sie ebenso wenig bilden wie andere semitische Idiome. So kommt es, dafs der Übersetzer, um wörtlich zu sein, oft Satzgefüge baut, die nun und nimmer koptisch sind und nur durch Vergleichung mit dem Urtext enträtselt werden können. Die Kunst, frei zu übersetzen, war in der alten Welt sehr wenig verbreitet. Ferner ist das Koptische, wie alle gealterten Sprachen, schon recht arm nicht nur an Formen, sondern auch an Worten. Viele Feinheiten griechischer Sätze mufs es verloren gehen lassen. Viele Begriffe, und nicht nur seltene, mufs es durch griechische Fremdworte wiedergeben; so fehlen ihm z. B. Worte für »Geist«, »Kaufpreis«, »leugnen«, »Tugend«. Es hat freilich den Anschein, dafs die ersten Übersetzer viel mehr ausländisches Sprachgut verwandten, als unbedingt nötig war; da es keine Wörterbücher gab, waren Mifsgriffe vielleicht unumgänglich. Endlich ist zu bedenken, dafs die Übersetzer ungebildete Leute waren; ihr Verständnis des

[1]) Er wurde früher als thebanisch bezeichnet.

griechischen Urtextes, der ja überdies ohne Wort- und Satztrennung geschrieben war, stand nicht immer auf der Höhe. Kurz, die koptischen Übersetzungen sind alles eher als Meisterwerke der Litteratur. Bedenkt man freilich, unter welch erschwerenden Verhältnissen sie entstanden sind, so wird man sie doch als eine besondere Leistung bezeichnen dürfen.

Zunächst wurde wohl die Bibel ins Saïdische übersetzt[1]), natürlich nicht alle ihre Bücher auf einmal. Einzelne Abschnitte weisen sehr starke Unterschiede im Stile und im Wortschatze auf, gehen auch auf recht verschiedene griechische Textgestalten zurück. Um 350 scheint die Bibelübersetzung abgeschlossen zu sein; dem Schenute (s. u.) liegt sie fertig vor. Dazu haben wir einzelne Handschriften aus dem 4. Jahrhundert[2]). Die Übersetzung ist noch heute von Wert: sie ist ein brauchbares Hilfsmittel zur Wiederherstellung des Bibeltextes, den man im Anfang des 4. Jahrhunderts in Ägypten las[3]). Freilich kann sie sich an Bedeutung mit den ältesten syrischen Handschriften der heiligen Schrift in keiner Weise messen, schon deshalb nicht, weil den Ägyptern noch mehr als den Syrern die Fähigkeit abging, einen vorliegenden Text getreu abzuschreiben; auch ältere Manuskripte weisen gelegentlich starke Spuren von Überarbeitung auf. Immerhin hat die saïdische Bibelübersetzung uns viele altertümliche Lesarten bewahrt, die wir in griechischen Handschriften nur sehr selten antreffen; oft bietet sie denselben Text, wie die berühmten griechischen Handschriften des 4. Jahrhunderts, der Vatikanus und der Sinaïtikus.

[1]) Wichtigste Ausgaben: C. Woide, Appendix usw., Oxford 1799; Ciasca und Balestri, Sacrorum bibliorum fragmenta Copto-Sahidica musei Borgiani, Rom 1885 ff. Eine Gesamtausgabe plant Rev. George Horner in London. Das Neue Testament ist fast vollständig erhalten (Lücken in den Briefen). Ob das Alte Testament sich wird lückenlos zusammenstellen lassen, bezweifle ich stark.

[2]) Am ältesten ist die Handschrift der Offenbarung Johannes', Berlin, Kgl. Bibl., ms. orient. oct. 408 (andere Bruchstücke derselben Handschrift in verschiedenen Sammlungen; Ausgabe von Goussen, Studia theologica 1, Leipzig 1895). Ferner sind zu nennen: die Psalterhandschriften von Budge (The earliest known Coptic psalter, London 1898) und Rahlfs (Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen 1901); die Weisheit Salomos bei de Lagarde, Ägyptiaca, Göttingen 1883, S. 65—106 usw.

[3]) Das saïdische Alte Testament ist fast noch unbenutzt, trotz seiner hervorragenden Wichtigkeit. Für das Neue vgl. H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte, Berlin 1903 ff. Die saïdische Bibelübersetzung steht der Rezension des Hesychius sehr nahe.

Die Oberägypter haben sich nicht begnügt, die Bibel in ihre Muttersprache zu übertragen. Auch einen guten Teil der sonstigen kirchlichen Litteratur haben sie ihren Volksgenossen zugänglich gemacht. Leider läſst sich nicht bestimmen, wann dies geschehen ist. Es spricht manches dafür, die gesamten Übersetzungen aus dem Griechischen vor dem Konzile von Chalzedon (451) anzusetzen. Nach diesem Zeitpunkte brachen die Kopten nicht nur alle Beziehungen zu der griechischen Reichskirche ab, sondern verbauerten auch vollständig; sie fanden nunmehr an den Werken griechischer Frömmigkeit und Theologie kaum noch in solchem Maſse Gefallen, daſs sie sich der Mühe unterzogen hätten, sie zu übertragen. Am ältesten sind jedenfalls die Übersetzungen gnostischer Schriften, der sogenannten Pistis Sophia, der Bücher Jeu usw.[1]). Nach ihrer Sprache zu urteilen, sind diese etwa in derselben Zeit entstanden wie die saïdische Bibel. Wie die Seltenheit der Handschriften lehrt, erfreuten sie sich nie gröſserer Verbreitung. Ihr Inhalt muſste ja gerade die Kopten fremd anmuten. Stücke der vornicänischen kirchlichen Litteratur haben die Oberägypter nur wenige übersetzt. Im 4. Jahrhundert, als sie sich für die Kirche lebhafter zu interessieren begannen, war diese Litteratur, vom Standpunkte der Kirche aus betrachtet, bereits veraltet. Nur der Hirt des Hermas[2]), Ignatius von Antiochia[3]), das sogenannte Protevangelium des Jakobus[4]), das vierte Esrabuch[5]), vielleicht auch Schriften des Petrus von Alexandria liegen uns saïdisch vor, leider ausnahmslos in Bruchstücken; besonderen Ansehens erfreute sich von all den älteren christlichen Schriften nur der Briefwechsel zwischen Jesus und Abgar[6]). In sehr ausgedehnter Weise haben sich die Oberägypter dagegen die griechischen kirchlichen Schriftsteller zu eigen gemacht, die zwischen dem Konzile von Nicäa (325) und dem von Chalzedon blühten[7]). Selbstverständlich bevorzugten

[1]) Carl Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I, Leipzig 1905.

[2]) Von mir herausgegeben in den Sitzungsber. d. Kgl. Preuſs. Ak. d. Wiss. in Berlin 1903 S. 261—268.

[3]) Zoega, Catalogus codicum Copticorum, Rom 1810 (Leipzig 1903) S. 604.

[4]) Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1905 S. 106 f.

[5]) Zeitschr. f. ägypt. Sprache 1904 S. 137—140.

[6]) Pleyte-Boeser, Manuscrits coptes du musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide, Leiden 1897, S. 462 ff.; A. H. Sayce im Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes XX S. 174—176.

[7]) Zum Folgenden vgl. vor allem Zoega a. a. O. S. 606 ff.

sie erbaulich asketische Schriften, namentlich die des Athanasius von Alexandria, und Predigten, wie die des Johannes Chrysostomus. Aber auch dogmatische Ausführungen bewährter Vorkämpfer der Orthodoxie, des grofsen Basilius, des Gregor von Nazianz, des Epiphanius von Salamis, des Severian von Gabala, der alexandrinischen Bischöfe Theophilus und Cyrill müssen gern gelesen worden sein. Sogar der Syrer Afrem (Ephraim) war den Kopten bekannt. Ob man freilich die koptischen Übersetzungen theologischer Schriften hat verstehen können, ist sehr zweifelhaft; uns wäre es oft unmöglich, sie zu deuten, wenn nicht der Urtext erhalten wäre [1]). In solchem Mafse ist hier der Geist der ägyptischen Sprache vergewaltigt worden. Man wollte (oder konnte) nur ganz wörtlich übersetzen, und übersetzte daher ganz unverständlich. Wie sehr die Kopten damals, wenigstens äufserlich, auf die Bestrebungen der griechischen Kirche eingingen, lehrt besonders deutlich die Tatsache, dafs sie sogar mit Kirchengeschichtsschreibung sich versuchten. Die Ägypter haben an sich für das Werden und Vergehen der Völkerentwicklung vielleicht noch weniger Sinn als z. B. die Inder; man müfste denn Listen von Königen, die zunächst nur gottesdienstlichen Zwecken dienten, als Geschichtsschreibung betrachten. Trotzdem haben sich die koptischen Christen für verpflichtet gehalten, nicht nur die dogmatischen und erbaulichen Schriften der griechischen Kirche sich zu eigen zu machen, sondern auch die historischen. Was freilich dabei herausgekommen ist, ist ein so wundersames Gemisch von Wahrheit und Dichtung, dafs man deutlich sieht: es wäre den Kopten besser gewesen, hätten sie nicht auf fremdem Gebiete gewildert [2]). Mit fast unfehlbarer Sicherheit haben sie gerade solche Überlieferungen bevorzugt und fortgepflanzt, denen geschichtlicher Wert in keiner Weise zukommt. So stand z. B. ein Brief, den der römische Papst Liberius († 366!) beim Tode des Athanasius

[1]) Berichte der phil.-hist. Klasse der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig 1902 S. 160 ff.

[2]) Der wichtigste Text (Zoega a. a. O. S. 260 ff.) ist meines Wissens noch nicht untersucht. Er verdiente wohl gröfsere Aufmerksamkeit. Vgl. auch v. Lemm, Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens (Mémoires de l'académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, tome 36, Nr. 11, 1888); dazu Bulletin de l'ac. imp. de St.-Pét. 1896, Févr. t. IV Nr. 2.

(373!) geschrieben haben soll, bei ihnen in besonderen Ehren[1]). Wertvoller ist es für uns, daſs sie auch geschichtliche Urkunden im engeren Sinne übertrugen, vor allem Synodalakten, wie die von Alexandria (362)[2]) und von Ephesus (431). Mit groſsem Erfolge wandten sie sich dem Kirchenrechte zu. Es behandelte ja gröſstenteils Gegenstände, die alle verstanden und die für alle eine unmittelbare Bedeutung hatten. Die wichtigste kirchenrechtliche Sammlung, die die Kopten geschaffen haben, sind die sogenannten canones ecclesiastici[3]), ein Werk, dessen geschichtliche Bedeutung bislang durchaus noch nicht vollständig gewürdigt worden ist. Den notwendigen Lebensbedürfnissen der Kirche diente auch die Übersetzung griechischer Liturgien.

Religiös wertvoll sind den Kopten die genannten Schriften nur in den seltensten Fällen gewesen; sie haben sie auch nur verhältnismäſsig wenig vervielfältigt. Mit desto gröſserer Freudigkeit pflegten die Kopten eine andere Seite des kirchlichen Schrifttums, die Litteratur der apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten, der Märtyrerakten und der Heiligenlegenden. Durch Erzeugnisse dieser Art wurden die Ägypter erstens religiös befriedigt. Seit alter Zeit legten sie einen unwiderstehlichen Zug zum Aberglauben und zur Zauberei an den Tag wie alle Bauernvölker. Und kam diesem Zug nicht die christliche Legende in einzigartiger Weise entgegen? Was waren denn Jesus, die Apostel, die Märtyrer, die Heiligen in ihr anders als groſse Zauberer? Und zweitens waren die Ägypter von jeher aus künstlerischen Gründen Verehrer der Legendenlitteratur, wie sie es heute noch sind. Die Lust am Fabulieren ist ihnen sozusagen angeboren; das beweisen die Märchenbücher, die uns aus den Jahrtausenden vor Christus erhalten sind, beweisen die Kaffeehauserzählungen, die im heutigen Ägypten so gern gehört werden.

---

[1]) Erhalten Paris, Bibl. Nat., Copte 130[5] Blatt 128 v. und in einer Handschrift der Mission française in Kairo; vgl. Zoega S. 263 und das »Wiener Bücherverzeichnis« (s. meinen »Schenute« S. 10) unter Nr. 59. Der Text beginnt: »Wo ist der gute Hirte der heiligen Herde?«

[2]) Eine Untersuchung über diese Texte wird demnächst G. Loeschcke veröffentlichen; sie gehen allerdings nicht unmittelbar auf die Synodalakten zurück.

[3]) Beste Ausgabe und Übersetzung: G. Horner, The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici, London 1904. Hier auch der äthiopische und arabische Paralleltext.

Und waren denn die christlichen Legenden, vom künstlerischen Standpunkte aus betrachtet, etwas anderes als Schöpfungen ungebundenster Einbildungskraft? Aus diesem litterarischen Charakter der koptischen Legende ergibt sich schon, dafs sie nichts weniger ist als eine getreue Wiedergabe des griechischen Originals. Die Ägypter standen schönen Erzählungen niemals nur als Übersetzer oder Abschreiber gegenüber, sondern auch als Dichter, und suchten zu »verbessern« und umzuschaffen, wo nur immer die Frömmigkeit oder die Kunst ihnen das zu fordern schien. Die Selbstüberwindung, diese ganze Litteratur kritisch zu sichten, hat leider noch niemand besessen. Wichtiges wird man in ihr wohl nur selten finden; fast alles geschichtlich Wertvolle ist auch griechisch erhalten. Dafs die koptischen Zeugen unter allen Umständen wenigstens einen gewissen textkritischen Wert besitzen, wird allerdings niemand bestreiten, der weifs, wie schlecht uns griechisch-christliche Texte oft überliefert sind. Unter den apokryphen Evangelien haben die Kopten die Erzählungen über Jesus' Kindheit am stärksten bevorzugt; das Element des Wunderbaren tritt in diesen ja mit besonderer Deutlichkeit hervor. Dazu dienten sie in trefflicher Weise der Marienverehrung, die die Kopten wie auch die ägyptischen Griechen mit viel gröfserem Eifer pflegten als irgendein anderes Volk der Erde. Das seltsamste Denkmal koptischer Marienverehrung ist eine an sich nicht ungeschickt komponierte Ansprache Jesu an seine Mutter. In dieser zählt er, höchst realistisch, alle Verdienste auf, die sie sich um ihn erworben hat, und knüpft daran eine Beschreibung der zukünftigen Herrlichkeit, die sie für all ihre Mühen entschädigen soll. Das ganze Stück ist für unser Gefühl so geschmacklos, dafs ich an ein griechisches Original in diesem Falle nicht glauben möchte [1]. Auch Schriften über Marias Heimgang wurden von den Kopten gern gelesen, ebenso solche über Josephs Tod [2]. Koptische Apostellegenden sind uns in grofser Zahl erhalten. Sie sind vielleicht nicht alle so wertlos, wie das die Geschichtsforscher bis jetzt angenommen haben. Besonders eigenartig ist ein Bruchstück der Akten des

[1]) Berlin, Kgl. Bibl., Ms. orient. fol. 1350 Blatt 3.

[2]) Vgl. zum Ganzen: Forbes Robinson, Coptic apocryphal gospels (= J. A. Robinson, Texts and studies IV 2); E. Revillout in der Patrologia orientalis.

Paulus und Andreas [1]). Paulus springt vom Schiffe ins Meer hinab, um die Unterwelt zu schauen. Nach seiner Rückkehr berichtet er dem Andreas von seinen seltsamen Erlebnissen, besonders von seiner Unterredung mit Judas Ischariot. Das Stück scheint die Tendenz zu haben, Paulus auf Kosten der zwölf Apostel zu verherrlichen. Auch einzelne ältere Apostellegenden, wie die sogenannte Metastasis des Johannes, wurden ins Saïdische übersetzt. Unter den Märtyrern und Heiligen bevorzugen die Kopten vor allem die 42 Märtyrer von Sebastea, deren Namen gern als Amulett getragen wurden [2]), ferner die Siebenschläfer, den Koluthus, den Georg, endlich Kosmas und Damianus [3]). Der koptische Heiligenkalender ist uns leider nur in arabischer Übersetzung vollständig erhalten [4]).

Einen Fortschritt in der Geschichte der saïdischen Litteratur bewirkte zunächst das Mönchtum in der Thebaïs. Der Kopte Pachom († 346) gründete hier (um 318) die ersten Klöster, vor allem 'Tabennese [5]) und Pbow. Diese wurden bald von zahlreichen Mönchen bevölkert, Griechen wie Kopten; die Kopten scheinen jedoch immer den Ton angegeben zu haben. Die Leitung dieser Mönchsgemeinden veranlafste Pachom und seine Nachfolger Theodor († 368) und Horsiese des öfteren, Briefe zu schreiben. Dank dem hohen Ansehen, das die Väter des Mönchtums noch in späten Zeiten genossen, wurden diese Briefe lange heilig gehalten und weiter überliefert. Es sind die ersten Denkmäler der saïdischen Litteratur, die nicht auf ein griechisches Original zurückgehen. Freilich ist damit auch ihre Bedeutung erschöpft. Zu einem guten Teile sind sie uns (wie schon den Alten) unverständlich. Wichtige Begriffe werden oft durch einen einzigen Buchstaben ersetzt; ein Schlüssel der Geheimschrift ist uns nicht erhalten [6]). Es ist mir ein Rätsel, warum Pachom

[1]) Zoega S. 230 ff.

[2]) Pleyte-Boeser a. a. O. S. 475 f.; Ägyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin, Koptische Urkunden I, S. 10, 17 f.

[3]) Vgl. H. Hyvernat, Les actes des martyrs de l'Égypte I, Paris 1886. Die bohairischen Martyrien sind gröfstenteils aus den saïdischen übersetzt, dürfen also zur Charakterisierung der letzteren mit verwendet werden.

[4]) F. Wüstenfeld, Synaxarium der coptischen Christen, Gotha 1879.

[5]) Die »Nilinsel Tabennä« verdankt ihr Dasein dem Schreibfehler einer Sozomenushandschrift. In Wirklichkeit steckt in dem Ende des Namens wohl das Wort Ese »Isis«.

[6]) Schenute scheint einen solchen noch besessen zu haben.

sie verwandte und woher er sie nahm. Hatte er noch eine Ahnung von den hieroglyphischen Wortzeichen oder von der Buchstabenmystik der Gnostiker? Wo wir aber jene Briefe verstehen, sind sie recht unbedeutend und geistlos: wir haben es also vermutlich nicht zu beklagen, daſs der Sinn jenes geheimnisvollen Alphabets uns verborgen ist. Übrigens sind sie nur zum kleinsten Teile in der Ursprache erhalten; es ist nicht einmal alles echt, was uns koptisch unter dem Namen Pachoms und seiner Nachfolger überliefert ist (auch die Kopten haben titellosen Stücken gern berühmte Namen vorgesetzt). Die Hauptmasse der Briefe Pachoms besitzen wir leider nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Die Mönchsregeln Pachoms und seiner Nachfolger waren ursprünglich ebenfalls saïdisch geschrieben. Auch sie sind uns fast nur in griechischen und lateinischen Bearbeitungen erhalten. (Daſs der gelehrte Asket Hierakas von Leontopolis, ein Zeitgenosse Pachoms, Kommentare in koptischer Sprache verfaſst habe, darf man getrost als einen gelehrten Traum unseres einzigen Berichterstatters, des Epiphanius von Salamis, bezeichnen).

Ein weiterer Fortschritt der koptischen Litteratur knüpft sich an das Übergreifen der saïdischen Mundart in einen anderen oberägyptischen Gau, der nördlich von der Thebaïs liegt, in den Gau von Achmim[1]).

Dieser hatte ursprünglich seinen eigenen Dialekt, den untersaïdischen oder achmimischen, der es zu einer ganz ansehnlichen Litteratur gebracht haben muſs. Freilich scheint diese immer eine bloſse Übersetzungslitteratur geblieben zu sein. Erhalten sind uns z. B. Stücke aus dem ersten Buch Mose[2]) und den kleinen Propheten[3]), vom Neuen Testamente leider nur ganz wenige Fragmente. Diese achmimische Bibel (vollständig ist sie jedoch kaum gewesen) ist wohl gleichzeitig mit der saïdischen entstanden. Ferner besitzen wir in der Sprache Achmims noch verschiedene spätjüdische Apokalypsen[4]), den sogenannten ersten Klemensbrief und umfangreiche Bruchstücke der Paulus-

[1]) So der arabische Name; koptisch Schmin; griechisch Chemmis-Panopolis.
[2]) Berliner koptische Urkunden I S. 131 f.
[3]) G. Maspero im Recueil de travaux VIII S. 181—189; U. Bouriant ebenda XIX S. 1—12. Andere Bruchstücke in Wien.
[4]) G. Steindorff in den Texten und Untersuchungen N. F. II 3 a (1899).

akten [1]). Das ist auffallend wenig. Gewifs war einst viel mehr vorhanden. Aber man hatte kein Interesse daran, es weiter zu überliefern. Schon in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts traten Ereignisse ein, die im weiteren Verlaufe zum Untergange des achmimischen Dialektes führen mufsten.

Um 350 gründete der Kopte Pgol westlich von Achmim, am Rande der Wüste, eine Niederlassung von Mönchen, der spätere Zeiten den Namen »Weifses Kloster« (Der elabjad) gaben. Klein fing das Unternehmen an und bot zunächst wenig Eigenartiges. Im wesentlichen galt die Regel Pachoms als Klostergesetz, wenngleich man sich den Vorstehern der Pachomschen Kongregation äufserlich in keiner Weise unterwarf. Nun gelang es dem zweiten Vorsteher des Weifsen Klosters, Schenute († 451) [2]), die Niederlassung zu einer ungeahnten Blüte zu bringen. Sie gewann grofse Beliebtheit namentlich bei den Kopten (Griechen haben sich von ihr wohl fast ganz ferngehalten); so zählte sie bald mehr Brüder als irgendeine von den Gründungen Pachoms. Wie das gekommen ist, können wir nur vermuten. Schenutes gewaltige, volkstümliche Persönlichkeit hat wohl eine grofse Zugkraft ausgeübt. Durch die Menge seiner Bewohner konnte aber das Kloster auch auf seine Umgebung einwirken, so nachhaltig, dafs noch späte Zeiten unter dem Einflusse dieser Einwirkung standen.

Nun ist im Weifsen Kloster wahrscheinlich von Anfang an, sicher aber seit der Zeit, in der Schenute die Führung übernahm (um 385), saïdisch gesprochen worden. Worin wir die Veranlassung zu dieser Tatsache suchen müssen, ist uns wiederum ein Rätsel. Es ist an sich im höchsten Grade auffallend, dafs mitten im achmimischen Gebiete sozusagen eine saïdische Sprachinsel entstand. Hat vielleicht der Einflufs Pachoms dies verursacht? Sicher ist nur, dafs die Tatsache selbst von höchster Bedeutung war. Die saïdische Mundart war zwar nicht von Anfang an Alleinherrscherin im Weifsen Kloster (man hat auch

---

[1]) Carl Schmidt, Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgegeben, Leipzig 1904.

[2]) Vgl. meinen »Schenute« (s. o. S. 136). Die neuen Quellen, die Crum (The journal of theological studies 1904 S. 552 ff.) veröffentlicht hat, beruhen auf der arabischen Lebensbeschreibung Schenutes, sind also mit Vorsicht zu benutzen. — Eine Gesamtausgabe und Übersetzung von Schenutes Werken bearbeiten Crum und ich für das Corp. script. Christ. orient.

achmimische Handschriften in ihm gefunden); dazu war, wie es scheint, das eine Stunde entfernte Rote Kloster (Der elachmar) des Pschaj vielleicht nahe daran, ein Mittelpunkt der achmimischen Litteratur zu werden. Aber der saïdische Dialekt schlug den achmimischen zunächst in den Klöstern rasch aus dem Felde. Ja, er drang am Ende sogar in die Landstädte und Bauerndörfer ein und ward zur Sprache des gemeinen Mannes. Wir können noch deutlich verfolgen, wie sich der Übergang von dem einen Dialekt zum anderen vollzog; er ging natürlich nicht in ein paar Tagen vor sich, auch nicht in dem ganzen Gaue zu derselben Zeit, sondern recht allmählich. Die achmimischen Paulusakten stehen dem Saïdischen schon viel näher als die achmimischen Apokalypsen; man hat nicht mit Unrecht Altachmimisch und Neuachmimisch unterschieden [1]). Nun war allerdings das Saïdisch, das man im Gaue von Achmim sprach, von dem Achmimischen im Wortschatz und in vielen anderen Dingen nicht wenig beeinflufst. Aber es war doch Saïdisch und den Bewohnern von Esne und Aswan weiter im Süden verständlich wie ihre Muttersprache. Die Thebaïs und der Gau von Achmim waren somit zu e i n e m Sprachgebiete und e i n e m Kulturkreise zusammengeschlossen. Die Achmimer konnten die gesamte Litteratur, die die Thebaïs geschaffen hatte, also vor allem die Bibelübersetzung, einfach übernehmen und auf diesem Grunde mit neuen Kräften weiterbauen.

An dieser Entwicklung hatte der bereits genannte Schenute einen Hauptanteil. Er war wohl der erste Schriftsteller im Gaue von Achmim, der saïdisch schrieb, wenigstens der erste, von dem wir es ganz sicher wissen. Schenute war nicht Schriftsteller von Beruf; sein Charakter war zu tatenfreudig, als dafs er es über sich gebracht hätte, nur mit Schreibrohr und Tintenfafs umzugehen. Was er an Schriften schuf, ist aus der Not geboren und zunächst nur für den Augenblick bestimmt. Es waren Aufsätze und Bücher, die seine Mönche brauchten, gröfstenteils Predigten und Briefe über die Angelegenheiten des Klosters. Aber gerade weil es Mönchsschriften waren, die aus seiner Feder hervorgingen, waren sie bedeutsam. Die oberägyptischen Kopten waren fast ausschliefslich Bauern, ungebildete Leute, die weder

[1]) Vgl. auch Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges. LVIII 1904 S. 921 ff.

lesen noch schreiben konnten und von den Dingen der Religion nicht einmal die elementarsten Kenntnisse besafsen. Die Mönche waren die einzigen »Gelehrten«, ja die einzigen Träger der Kultur unter ihnen. Die Mönche mufsten alle lesen und fast alle schreiben lernen. Die Mönche waren zugleich die besten Ärzte, die besten Baumeister, die besten Landwirte. Mönche waren auch die Gebildeten unter den Priestern. An die Mönche wandte sich das Volk, wenn es in schwierigen Angelegenheiten Rat brauchte. So vollzog sich auch die Entwicklung der koptischen Litteratur notwendigerweise in den Klöstern.

Schenutes Schriften entsprechen nun durchaus nicht den Anforderungen, die man gemeiniglich an klassische Werke stellt. Sie sind alles eher als abgeklärt und reif. Schenute gehörte zu den seltenen Menschen, denen weder der heitere Lebensgenufs noch das ernste Forschen in den Geheimnissen der Welt etwas gilt. Am höchsten stand ihm die fröhliche Tat. Und wenn er einmal die Hände in den Schofs legte, so geschah das keineswegs aus Nachdenklichkeit, sondern weil ein übermächtiges Gefühl all seine Glieder durchschauerte und ihm die Kraft zum Wagen lähmte; und lange war er nie von solchen Gefühlen gefesselt. Schenutes Schriften sieht man es bei jedem Satze an, in welcher Stimmung sie verfafst wurden. Entweder befiehlt er als ein Diktator, dessen einziger Wille es ist, allen fremden Willen zu knechten; oder er liegt, gebeugt vom Gefühle der Schuld, auf den Knien vor Gott und ist nur von einer Sehnsucht beseelt: fortzukommen aus dieser elenden Welt, in der es doch keinen vollen Frieden gibt. Aber diese letztere Stimmung war immer nur vorübergehend. Der Diktator war stärker als der Mönch. Es ist auffallend, dafs das koptische Volk solch eine Herrschergestalt zeugen konnte, noch auffallender, dafs es sie verehrte und liebte fast wie den lieben Gott: sonst war pessimistischer Gleichmut oder heitere Lebenslust das Element, in dem es sich wohl fühlte. Liegt des Rätsels Lösung darin, dafs der Mensch immer die Tugenden am meisten achtet, die er selbst am wenigsten besitzt?

Schenute war gebildeter als die meisten seiner Volksgenossen. Ich weifs nicht, ob er in einer griechischen Schule gelernt hat. Hier und da verrät er ganz offenbar griechischen Geschmack und griechischen Schönheitssinn. Er baut gelegentlich Perioden,

wie sie Eusebius und Basilius nicht besser zusammenfügen konnten. Er weiſs durch Wortspiele, durch Ausrufe und Fragen, durch rhetorische Figuren, wie Anaphora und Litotes, den Stil zu heben. Ja, er zeigt zuweilen sogar Gefühl für rhythmischen Schwung. Aber all das hat ihm niemals ein Kopte nachgetan. Gewirkt hat Schenute weniger durch die hier und da hellenisierende Form, in die er seine Gedanken kleidete, als durch die Gedanken selbst. Vor allem verstand er es, all seine Aussprüche auf einen Ton zu stimmen, der seinen Hörern wohltuend und zugleich verständlich war. Seine Frömmigkeit war nicht alexandrinisch. Sie war erst recht nicht antiochenisch oder kappadozisch. Will man sie mit einem kurzen Worte bezeichnen, so kann man sie nur koptisch nennen. Die Gedanken an eine Erlösung des Geistes aus dem Gefängnisse des Leibes oder an die Vergottung des menschlichen Fleisches durch den Menschgewordenen sind ihm fremd. Jesus Christus ist ihm nicht der Heiland, sondern der Richter. Es ist ihm ein fauler Trost, mit den Worten »Jesus hat mich erlöst« sich über die begangene Sünde hinwegzusetzen: aus eigener Kraft soll man sie überwinden. Jesu Werk besteht im Grunde nur darin, daſs er am Ende der Tage die einen verdammt, die anderen freispricht, je nach dem, was sie auf Erden getan haben. Auch während seines Wandels unter den Menschen war Jesus nur ein Prediger des Gerichtes. Schenute hat selten eine Sache für so wichtig gehalten, daſs er sich Gedanken über sie machte. Aber über das Weltgericht hat er sich Gedanken gemacht. Er untersucht, ob es ein Fegefeuer gibt. Er bemüht sich nachzuweisen: wenn man gleich einäugig oder geköpft begraben worden ist, wird man doch mit zwei Augen und mit gesundem Kopfe auferstehen. So lebhaft versetzt sich Schenute in die Zukunft der Welt hinein, daſs sie ihm sogar im Traume nicht Ruhe läſst: er hat Gesichte, die ihm das Ende der Dinge offenbaren, und er hält diese für wertvoll genug, sie der Nachwelt aufzubewahren.

Der Glaube an eine Vergeltung im Jenseits war d i e Frömmigkeit Schenutes: welcher Kopte hätte diesen Glauben nicht verstanden? War es nicht ein Glaube, der schon vor Jahrtausenden den Vätern heilig war? Und dieser Glaube stand auch stets im Hintergrunde, wenn Schenute seinen Mönchen Gebote gab. Darum waren diese Gebote immer zugkräftig, trotz ihrer Strenge und Einseitigkeit. Der Gedanke an Gottes Gericht ermahnte alle zur

ernsten Pflichterfüllung; es sollte ganz gleichgültig sein, ob es sich um grofse oder um kleine Dinge handelte. Jesus, der Wundermann, sieht alles, jede Übertretung des Sittengesetzes und jede Abweichung von der Klosterordnung: er wird am grofsen Gerichtstage eine ungeschickte Bewegung im Gottesdienste, die vielleicht den Bruder zur Seite in der Andacht stört, mit derselben Strenge ahnden wie einen Diebstahl und einen Ehebruch.

Selbstverständlich war die nationale Frömmigkeit Schenutes von grofsem Einflusse nicht nur auf die Mönche, sondern auch auf die zahlreichen Laien, die von nah und fern herbeiströmten, um ihn predigen zu hören, und auch in der Heimat Schenutes Schriften sich vorlesen liefsen. Fanden sie doch in seinen Reden mit klaren, kräftigen Worten Gedanken ausgesprochen, die ihnen allen das Herz bewegten. Dazu nahm sich Schenute auch der Laien gern persönlich an, war ihnen ein treuer Berater und Helfer in den Ängsten des Gewissens und in der wirtschaftlichen Not. So wurde er ein Vater nicht nur der Mönche, sondern der gesamten koptischen Bevölkerung im Gaue von Achmim. Die Tatsache nun, dafs Schenute oft mit Laien in Berührung kam, hat natürlich auch auf den Inhalt einzelner unter seinen Schriften eingewirkt. Er war nicht der Mann, den Einflufs, den er im Volke besafs, unbenutzt zu lassen. In seinen Reden und Briefen trieb er nicht selten eine grofszügige Kirchenpolitik. Nach zwei Seiten richtete sich diese.

Zunächst bekämpfte er das Heidentum aufserhalb der Kirche. Noch standen überall Tempel des Kronos, des Ptah, des Bes. In ihnen beteten die vielen heidnischen Griechen, die in Oberägypten wohnten; und waren sie gleich den christlichen Kopten an Zahl durchaus nicht überlegen, so bildeten sie doch eine Macht, die man nicht unterschätzen durfte. Freilich waren die Kopten ihrer Religion treu ergeben; mit der Zähigkeit, die allen Bauern eigen ist, hielten sie an ihr fest. Aber die Heiden besafsen den gröfsten Teil des Grundes und Bodens und benutzten ihr wirtschaftliches Übergewicht gern dazu, die christlichen Tagelöhner nach allen Regeln der Kunst zu quälen. So hat wohl die Bedrückung manches vermocht, was die Überredung nie vermocht hätte. Schenute sah klar genug, dafs es für die koptische Kirche eine Pflicht der Selbsterhaltung war, ihre Heimat

zu einem rein christlichen Lande zu machen. Und da das auf dem Wege friedlicher Verhandlungen nicht zu erreichen war, so befürwortete er den Weg der Gewalt. Er hat Hetzreden gehalten und Brandschriften veröffentlicht, die man einem koptischen Bauernsohne gar nicht zutraut. Seine Worte wirkten um so mehr, als er auch selbst zu den Waffen griff, um sein Programm zu verwirklichen. Manchen Altar hat er mit eigener Hand gestürzt, manchen Tempel persönlich den Flammen übergeben. Auch vor dem weltlichen Gerichte fürchtete er sich nicht: mit dem Zorne Gottes drohte er allen, die seinem heiligen Eifer in den Weg traten und die Zwingburgen des Teufels zu schützen suchten.

Zweitens führte Schenute mit Wort und Schrift Krieg gegen das Heidentum in der Kirche. Die Kopten nahmen zu schnell das Christentum an, als dafs sie es alle sich hätten innerlich aneignen können. Dazu gab es ja, wie wir eben sahen, mitten in ihrem Lande noch genug Reste heidnischen Wesens, die leicht zu einem Rückfalle auf die äufserlich überwundene Religionsstufe hätten führen können. So kam es, dafs, namentlich was die äufsere Form des Gottesdienstes betraf, heidnische Sitte und heidnische Sittenlosigkeit noch lange unter den Kopten fortlebte. Es gab Kleriker, die ihr Amt nur als ein Mittel benutzten, sich zu bereichern. Es gab Don Juans, die die Feste der Märtyrer nur besuchten, um der Unzucht zu fröhnen wie an den alten Götterfesten. Es gab abergläubische Finsterlinge, die in den Kapellen der Heiligen schliefen, um von einer Krankheit geheilt zu werden oder eine Offenbarung zu erhalten. Schenute hat all diese Auswüchse mit einer wohltuenden Ehrlichkeit und Derbheit bekämpft, ohne je den Lastern des Volkes zu schmeicheln oder den Ansprüchen der Hierarchie entgegenzukommen.

Überdenkt man all das Gesagte, so wird man leicht begreifen, dafs die Kopten Schenute geehrt haben wie sonst keinen der Ihren. Seine Schriften sind die einzigen nationalen Werke, die die koptische Kirche heute noch in ihren Gottesdiensten benutzt. Sie wurden fast so hoch geachtet wie die Bibel. Sie wurden ins Griechische, Bohairische, Arabische übersetzt. Sogar auf Tonscherben hat man sie niedergeschrieben: das ist der beste Beweis, dafs sie nicht nur von Mönchen geliebt wurden, sondern auch von Laien, soweit diese lesen konnten. Schenute

verdiente diese Hochschätzung nicht nur wegen der Gedanken, die er in seinen Werken bot, sondern auch wegen seiner litterarischen Eigenart. Es will nicht viel sagen, dafs er mehr schrieb als irgendein anderer Kopte. Aber bedeutsam ist, dafs er besser schrieb als die anderen. Keiner verfügte über einen reicheren Wortschatz, über lebhaftere Bilder, über eindrucksvollere Redewendungen. Keiner machte die Sprache so genau zum Spiegel des augenblicklichen Gefühls wie Schenute. Und diese Sprache war fast ganz Schenutes eigenes Werk. Griechische Einflüsse waren, wie bereits angedeutet, wohl vorhanden, namentlich in den Predigten; aber sie traten zurück. Von der Umgangssprache des achmimischen Gaues scheint Schenute auch bis zu einem gewissem Grade abhängig gewesen zu sein: sie konnte ihm wenig genug bieten. Doch so gut wie gar nicht wurde er von seinen litterarischen Vorgängern beeinflufst, auch nicht von den Übersetzern der Bibel; aber in die Bibelübersetzung sind später Eigentümlichkeiten seines Stiles eingedrungen, zwar nicht die hellenisierenden Eigentümlichkeiten, desto mehr aber die koptischen.

Will man Stücke der koptischen Litteratur als klassisch bezeichnen, so kann man diesen Titel nur den Schriften Schenutes geben. Freilich ist damit auch schon die grofse Schranke dieser Litteratur genannt. Sie ist, wenige Ausnahmen abgerechnet, rein religiös. In den allgemeinen Verhältnissen liegt der Grund, weshalb es die Kopten nie zu einer weltlichen Litteratur gebracht haben. Es ist immer ein gewisses Mafs von Wohlstand und Ruhe nötig, wenn die Bilder der Phantasie sich zu schriftstellerischen Werken ausreifen sollen. Wohlstand und Ruhe gab es aber in der Heimat der Kopten nirgends als in den Klöstern: so schwer lastete die wirtschaftliche Not auf den Bauern und Tagelöhnern, dafs sie sich nur durch eifrigste Arbeit ihr Brot verdienen konnten, und auch der Fleifsigste kam nie zu Reichtum. Darum konnte eine Litteratur im eigentlichen Sinne des Wortes nur in den Klöstern entstehen. Wer aber kann sich wundern, dafs in Klöstern nur eine rein mönchische Litteratur entstand? Keiner durfte sich hier mit profanen Schriften befassen. Sogar ein allzu eifriges Studium heiliger Bücher wurde ungern gesehen.

Schenutes Nachfolger in der Leitung des Weifsen Klosters

waren ihrem Meister nur wenig ähnlich. Es scheint fast, als hätte er ihnen allen Stoff vorweggenommen, ihnen nichts übriggelassen, worüber sie noch hätten schreiben können. Kaum haben sich uns ihre Namen erhalten. Nur von Besa († nach 457), Schenutes persönlichem Schüler und unmittelbarem Nachfolger, besitzen wir noch Schriften. Sie können sich mit denen seines Vorgängers nicht vergleichen. Besa war ein Mann, dessen einzige Tugend zugleich auch sein gröfster Fehler war. Er war überall der Vorsichtige und kannte kein höheres Ziel, als nirgends Anstofs zu erregen. Vielleicht entsprachen seine Reden und Briefe dem Geiste des Mönchtums besser als die Schenutes; das Gefühl tiefster Demut beherrschte sie alle. Aber was nützten sie in einer Zeit der Auflösung, in der nur Blut und Eisen helfen konnte? Besa vertrat wohl all die Forderungen auch, die Schenute vertrat. Aber während Schenutes Werke den Eindruck von Bildern machen, die in grellen Farben gemalt und allen verständlich sind, kommen uns die Schriften Besas vor wie eine weifsgetünchte Wand: erst wenn man ganz genau hinsieht, gewahrt man, dafs unter der Tünche einst bunte Gemälde waren. Besas Sprache hat nur die eine Eigenart, dafs sie keine Eigenart hat. Er redete gern mit den Worten der Bibel, freilich auch nur so weit, als er das tun konnte, ohne jemanden vor den Kopf zu stofsen. Hatte er zu tadeln, so bat er schon vorher um Entschuldigung. Leichtsinnigen Klerikern gegenüber fand er nur Töne der Klage, nicht Töne des Zornes. Heidnische Tempel wagte er nicht zu stürzen: lieber solle man die Götzendiener gewähren lassen als mit Gewalt bekehren (so danken wir es Besa und den Kindern seines Geistes, dafs wir noch heute die Grofsartigkeit ägyptischer Tempelbauten bewundern können). Worte voll tieferen Gefühls fand er nur dann, wenn er seines Meisters gedachte. Und doch konnte er kein Nachfolger des Mannes sein, dessen gröfstes Verdienst tyrannische Herrschgewalt war.

Die litterarische Kraft Schenutes sprang auch auf andere Klöster über, schliefslich sogar auf die Niederlassungen Pachoms. Zunächst verbreiteten sich seine Briefe gesetzlichen Inhalts über alle Mönchsgemeinden, dann auch seine übrigen Schriften. Wir können diese Entwicklung noch nicht klar übersehen: das Material ist fast ganz ungedruckt und dazu noch zu einem guten

Teile namenlos überliefert. Das verhältnismäſsig Bedeutendste scheint ein gewisser Moses (um 500) geleistet zu haben, Vorsteher eines Klosters in der Nähe des alten Abydus. Er schrieb Briefe an Mönche und Nonnen. Daſs die Zeit nach Schenute in gewissen Beziehungen doch einen Fortschritt zu verzeichnen hat, läſst sich gleichwohl nicht verkennen. Auf zwei Punkte muſs vor allem aufmerksam gemacht werden. Erstens bot der glänzende Aufschwung des nationalen Mönchtums, der in Schenute den Gipfelpunkt erreichte, Anlaſs, eine Erzählungslitteratur zu schaffen, die auf griechische Quellen in keiner Weise zurückging. Die Art und Weise der Darstellung war freilich ganz dieselbe wie in den griechischen Legenden: Wunder spielten die Hauptrolle; Berichte über wirkliche Ereignisse und Zustände wurden nur nebenbei gegeben. Geschichtlicher Wert kommt diesen Erzählungen also nur in sehr bedingter Weise zu. Das älteste Werk dieser Art ist die Lebensbeschreibung Schenutes, die wohl mit Recht Besa als Verfasser zugeschrieben wird (sie ist vollständig leider nur in bohairischer und arabischer Überarbeitung erhalten). Von den späteren Erzeugnissen dieser Art sind besonders die Biographien des genannten Moses und Matthäus' des Armen zu nennen. Ein zweiter Fortschritt liegt darin, daſs auſser den Klostervorstehern nun auch einfache Mönche zu schreiben begannen. Wir besitzen[1]) noch einen Brief, den ein Mönch (wohl des Weiſsen Klosters) an seinen Abt geschrieben hat: ganz geschickt verteidigt er sich gegen den Vorwurf, er habe durch die Annahme, daſs es auch sündlose Menschen gebe, Gottes Gnade gelästert.

Es muſs endlich noch darauf aufmerksam gemacht werden, daſs ein guter Teil der oben genannten saïdischen Übersetzungswerke wahrscheinlich erst unter dem Einflusse Schenutes entstanden ist. Sicher sind einige von ihnen, wie auch die Bibel, im Sinne des im Gaue von Achmim gesprochenen Saïdisch stilistisch überarbeitet worden. Auch die griechischen Originale hat man bei dieser Gelegenheit noch einmal verglichen: man trug in den Evangelien die Einteilung des Euseb von Cäsarea nach; vor allem verschlechterte man den Text dadurch, daſs man ihn nach jüngeren griechischen Handschriften »korri-

---

[1]) Paris, Bibl. Nat., Copte 130² Bl. 1 ff.

gierte«. Textkritik war die einzige Wissenschaft, mit der sich die Kopten befafsten: man sieht, mit welchem Erfolge.

Nach dem Tode Schenutes machte die saïdische Mundart noch eine weitere Eroberung. Es gelang ihr, den im Faijum und den angrenzenden Gebieten gesprochenen Dialekt, wenn nicht zu verdrängen, so doch zurückzudrängen, das sogenannte Mittelägyptische oder Faijumische (früher fälschlich als Baschmurisch bezeichnet). Freilich war diese zweite Eroberung von viel geringerer Bedeutung als das Eindringen in den Gau von Achmim. Im Bereiche der faijumischen Mundart safsen sehr viele Griechen. Infolgedessen verstanden die hier lebenden Kopten meist auch die hellenische Sprache. So konnte es hier nur langsam zu einer nationalen faijumischen Litteratur kommen, und diese hat es nicht einmal zu einer so geringen Bedeutung gebracht wie die achmimische. Eine einheitliche Litteratursprache konnte hier überhaupt nicht geschaffen werden. In der Orthographie, aber auch in anderen Dingen weichen die erhaltenen faijumischen Texte sehr weit voneinander ab. Einzelne Gelehrte haben sie deshalb sogar (wohl mit Unrecht) auf zwei Dialekte, einen faijumischen und einen memphitischen (nicht zu verwechseln mit dem früher als memphitisch bezeichneten bohairischen!), oder gar noch mehr Dialekte verteilen wollen. Erhalten haben sich, aufser zahlreichen Privaturkunden, vor allem Stücke der Bibelübersetzung (Jesaja, Klagelieder des Jeremias, Baruch, Matthäus, Markus, Johannes, Paulusbriefe u. a.)[1]; sie gehen, wie es scheint, auf recht altertümliche griechische Vorlagen zurück. Ferner besitzen wir in der faijumischen Mundart unter anderem ein Fragment aus einer Mosesapokalypse oder einem Adambuche[2]) und ein paar Zauberformeln[3]) (diese sind Kinder desselben Geistes wie die unten zu erwähnenden saïdischen Beschwörungen). Am eigenartigsten ist eine dichterische Bearbeitung der Leidensgeschichte Jesu, von der leider nur ein kurzes Bruchstück erhalten ist[4]). Es ist in der Form nahe verwandt mit saïdischen Gedichten, die wir noch kennen lernen

[1]) Zoega a. a. O. S. 145—168; G. Maspero im Recueil de travaux XI S. 116; Berliner koptische Urkunden I S. 138; usw.

[2]) Berl. kopt. Urk. I S. 171 f.

[3]) Ebenda S. 22.

[4]) Ebenda S. 32.

werden: ungereimte vier- oder achtzeilige Strophen folgen aufeinander; jede Zeile hat drei oder vier Hebungen; die Zahl der Senkungen zwischen den Hebungen ist für den Rhythmus belanglos. In jeder Strophe ist eine andere Person redend eingeführt; die redende Person ist aber nicht genannt, sondern mufs aus dem Zusammenhange erschlossen werden. Zuerst spricht offenbar Jesus zu dem Verräter; erhalten sind nur die Schlufszeilen der Strophe:

] das Mahl mit mir.
Ich gebe ja meine Seele [für dich].
Darnach verleugnetest du mich vor den Juden.
Tu Bufse; dann vergebe ich dir.

Die zweite Strophe enthält die Botschaft der Porzia an Pilatus (Matth. 27, 19):

Ich bitte dich, o Hegemon:
Lasse meinen Herrn los, bringe ihn nicht ans Kreuz!
Ich litt diese Nacht und ward geängstet:
Lafs mir den Heiland los, dafs sein Erbarmen mich treffe.

In einer dritten Strophe wendet sich wieder Jesus an den Verräter:

Judas, ich tat dir nichts Böses,
Und ich hasse dich auch nicht.
Du empfingst meinen Kaufpreis und verkauftest mich.
Die Juden nahmen mich, kreuzigten (?) mich.
Ich esse und trinke mit dir.
Ich nenne dich »mein Bruder«.
Du setztest deine Sohle auf mich.
Du [hafstest (?)] mein Königreich.

In welche Zeit die ersten Erzeugnisse des faijumischen Dialektes fallen, weifs ich nicht zu sagen. Sie sind wohl kaum später als im 6. Jahrhundert entstanden; sie können vielleicht sogar ein oder zwei Jahrhunderte älter sein. Ebenso ungewifs ist, wann die Aufsaugung der faijumischen Mundart durch die saïdische begann, und wann sie beendet ward. Sicher ist nur, dafs sie sich ebenso allmählich vollzog wie der entsprechende Vorgang im Achmimer Gaue.

Die mönchische Litteratur der saïdischen Mundart war noch vor der persischen (619) und arabischen Eroberung (641) auf einem toten Punkte angekommen. Man beschränkte sich darauf, Schenutes Werke und die Werke seiner wenigen litte-

rarischen Nachfolger zu lesen, zu loben und abzuschreiben; ja man tat das mit einer Ausdauer, die geradezu Staunen erregt (Schenutes Werke sind uns in fast 150 Handschriften erhalten, und es läſst sich bestimmt sagen, daſs es einst viel mehr solche Handschriften gab). Aber zu einer selbständigen Nachbildung und Neubildung kam man nicht. Doch erlebte die saïdische Mundart, wie es scheint, bald nach der arabischen Eroberung eine Nachblüte, deren Früchte in gewisser Beziehung sogar die der ersten Blütezeit übertreffen. Die neuen Werke, die damals entstanden, unterscheiden sich von den älteren vor allem dadurch, daſs sie volkstümlicher sind. Zwar wurde auch diese jüngere Litteratur im wesentlichen wohl von Mönchen gepflegt. Die Laien verstanden die Kunst des Schreibens ja nur in den seltensten Fällen. Aber das Mönchtum des 7. und 8. Jahrhunderts war ein anderes als das Mönchtum Schenutes. Die alte Zucht war verloren gegangen in den Wirren der Zeit, in den Kämpfen mit den Nomaden des Südens, den Egoosch (Nubiern) und Blemyern, und mit den Eroberern aus dem Norden, den Persern und Arabern: schon Schenute konnte im Falle der Kriegsnot die Klostergesetze nicht durchführen. Und auch wenn es keine äuſseren Feinde gab, wurde nie Ruhe im Lande, solange die Kaiser von Byzanz in ihm »herrschten«: die kirchliche Einheitspolitik der Regierung hatte in Wahrheit ja nur Zwietracht gesät. So war die Mauer gefallen, die die Mönche von der Welt trennte. Es war ihnen nicht mehr verboten, auch profane Bücher zu lesen und bei der Arbeit auf dem Felde nach der Weise der Fellachen alte Lieder zu singen. So hat man jetzt gelegentlich auch Laiengeschichten in den Klöstern aufgezeichnet oder gar erfunden und die Gedanken der Religion in Lieder zu fassen gewagt, deren Form man ganz den weltlichen Liedern entnahm. Die Klöster waren aus frommen Betgemeinden zu fast weltlichen Arbeitsverbänden geworden. Nur darin wirkten alte Werturteile nach, daſs man die neue Litteratur oft nicht auf Pergament schrieb, sondern auf das billigste, schlechteste Papier. Sie war ja auch keine Bedürfnislitteratur, wie das ältere Schrifttum, sondern eine Art Luxus, für den man nicht zu viel aufwenden durfte. Diese Tatsache hat für uns die leidige Folge, daſs wir die junge Litteratur nur in Fetzen, und oft in sehr kümmerlichen, noch besitzen.

Ich nenne zuerst das Märchen von Theodosius und Dionysius. Es läfst uns einen Blick tun in das Leben der ärmsten Kopten. Theodosius und Dionysius sind ägyptische Tagelöhner, die in Konstantinopel um Brot arbeiten. Da träumt Theodosius einmal, er wäre auf einem weiten Felde, auf dem viele Schafe und Rinder weiden. Die Hirten treten mit dem Viehe vor ihn hin, werfen sich vor ihm nieder und verehren ihn. Ein saugendes Lamm vollzieht an ihm die Salbung, legt ihm ein Prachtkleid an und heifst ihn auf einem Throne Platz nehmen. Dazu erhält er eine Menge Schlüssel, so viele, dafs er sie selbst gar nicht alle halten kann. Theodosius erzählt seinen Traum dem Dionysius. Der weissagt ihm: vielleicht werde er Kaiser werden (der Kaiser ist gerade gestorben). Die beiden begeben sich nun zu der Kirche, in der die Grofsen Konstantinopels zusammen mit dem Erzbischof Cyrus den Kaiser wählen. Da kommt der Erzengel Raphael in Gestalt eines Adlers vom Himmel herab, bringt dem Theodosius eine Krone und ein Szepter und setzt ihn auf den Thron. Das ganze Volk ruft: »Kyrie Eleison, Theodosius ist Kaiser geworden.« In seinem Glücke vergifst er ganz des alten Kameraden. Nach zwei Jahren kommt dieser zum Palaste und läfst dem Kaiser seine Werkzeuge bringen. Der erkennt sie sofort wieder. Er steht von seinem Throne auf und spricht zu seinem alten Freunde: »Verzeih mir, mein heiliger Vater.« Er gibt ihm dann ein opulentes Frühstück. Nach Cyrus' Tod macht er ihn zum Erzbischof[1]). Dieses Märchen ist sehr lehrreich. Kirchlich ist an ihm fast nur die Sentenz, die am Schlusse steht: »Es erfüllte sich an ihnen, was geschrieben steht: Königtum und Priestertum zusammen, gemäfs dem, was in den Schriften steht.« Es ist besonders auffällig, dafs hier kein Held aus der klassischen Zeit der Kirche, den fünf ersten Jahrhunderten, verherrlicht wird; wir stehen am Anfange des 8. Jahrhunderts, in dem es wirklich einen Kaiser Theodosius (III.) und einen Erzbischof Cyrus gab, und hören von Leuten, die sonst fast nur dem Namen nach bekannt sind (geschichtlich treu ist die Erzählung natürlich in keinem Punkte; ihre Darstellungsweise ist mehr als naiv). Und nicht das Leben

[1]) A. Erman und F. Krebs, Aus den Papyrus der Kgl. Museen, Berlin 1899, S. 241 f.

eines Mönches oder Märtyrers wird verherrlicht, sondern das des schlichten Laien. Und wie fein sind die Empfindungen des Laien zum Ausdruck gebracht! Eine grofse Viehherde kündigt Theodosius die bevorstehende Erhöhung im Traume an. Ist das nicht ein Traum, den nur ein Bauernsohn haben kann? Als Theodosius seinen Freund wiederfindet, setzt er ihm zunächst ordentlich zu essen und zu trinken vor. Ist das nicht die gröfste Freude, die man einem armen Tagelöhner bereiten kann?

Es ist besonders charakteristisch für die spätkoptische Litteratur, dafs sie sich wieder an die vorchristlichen Ereignisse der Weltgeschichte und Heimatsgeschichte erinnert. Auch auf diesem Felde der Schriftstellerei hat man mit Übersetzungen begonnen. Im Weifsen Kloster fanden sich Bruchstücke einer saïdischen Bearbeitung des sogenannten Alexanderromans (Pseudokallisthenes)[1]. Sie ist, vom sprachlichen Standpunkte aus betrachtet, kein Meisterwerk. Aber als eine vollkommen neue Leistung in der Geschichte der koptischen Litteratur verdient sie doch Beachtung, und das um so mehr, als sie bald selbständigere Leistungen ähnlicher Art hervorrief. Eine von diesen ist uns teilweise erhalten, der sogenannte Kambysesroman[2]. Dieser ist ebensowenig geschichtlich wie Pseudokallisthenes. Kambyses und Nabuchodonosor (Nebukadnezar) gelten als eine Person. Babylonier, Assyrer, Perser werden unterschiedslos durcheinandergewürfelt. Die ganze vom Erzähler angenommene Lage ist geschichtlich unmöglich. Die Komposition ist eben eine freie Schöpfung der Phantasie. Wir werden zuerst zu den sogenannten Ostvölkern versetzt. Es ist nicht recht klar, wer damit gemeint ist. Diese Völker stehen unter ägyptischer Botmäfsigkeit, gehören aber nicht zu den eigentlichen Ägyptern. Haben wir vielleicht an Syrer zu denken? Den Ostvölkern schreibt nun Kambyses einen Brief des Inhalts: er werde sie nächstens besuchen und hoffe, sie würden sich ihm gutwillig unterwerfen; wenn nicht, so werde er sie zwingen; auf die schwachen ägyptischen Könige und deren Heere sollten sie sich ja nicht verlassen. Die Ostvölker fühlen sich durch diesen Brief in höchstem Mafse beleidigt. Die jungen Krieger möchten die Überbringer

---

[1] O. v. Lemm, Der Alexanderroman bei den Kopten, St.-Petersburg 1903.

[2] H. Schäfer in den Sitzungsber. d. Kgl. Preufs. Akad. der Wissensch. 1899 S. 724 ff.; Berliner koptische Urkunden I S. 33 ff. (G. Möller).

am liebsten auf der Stelle erschlagen. Aber auf den Rat des klugen Bothor lassen sie die Boten frei und geben ihnen einen groben Brief an ihren König Kambyses mit. Er wird darin ein feiger Mensch genannt, mit dem ein anständiger Soldat eigentlich gar nicht Krieg führt. Dagegen wird der Pharao, der unter dem Schutze des Hape (Apis) in Menfe (Memphis) und des Amun in Taphnas steht, als der ruhmreichste und tapferste König gepriesen. Er wird die Kinder des Kambyses vor dessen Augen töten. Er wird die persischen Statthalter zur Erde beugen, die persischen Götter verbrennen. Kambyses selbst aber wird er kochen und sein Fleisch verzehren wie ein Bär. Die Ägypter haben ja bereits die gallischen Könige, die Hethiter, die Westlichen, die im Ogb und die Meder besiegt, Völker, die ihnen alle heute noch untertan sind. Glaubt Kambyses etwa, dafs Ammon, Moab und Edom ihm helfen werden? Der Perserkönig wird durch diesen stolzen Brief aufs lebhafteste beunruhigt. Er möchte sich am liebsten sogleich mit ganzer Heeresmacht auf die Ostvölker stürzen. Einer seiner Ratgeber warnt ihn davor. Er schildert ihm die Kriegstüchtigkeit der Ägypter. Schon die kleinen Kinder lehren sie das Waffenhandwerk. Selbst die Frauen wissen bei ihnen mit Steinschleudern umzugehen. Sie sind wie die Honigbienen, die nur durch List bezwungen werden können. So rät der weise Mann dem Könige, unter dem Namen des Pharaos und des Hape einen Erlafs an die Ägypter zu richten, der sie zu einem Festgelage einladet. Dann wird der Pharao sich fürchten: wenn er die Volksmenge sieht, die sich ohne sein Gebot versammelt, mufs er ja merken, dafs er nicht allein Herr in seinem Lande ist. Die Versammelten aber werden ganz in der Perser Gewalt sein, da sie ja keine Waffen tragen. Kambyses befolgt diesen Rat. Im Namen des Pharaos — er wird Waphre (Apries, Hophra) genannt — ladet er alle Ägypter zu einem Hapefeste ein; mit dem Zorne des Gottes droht er allen, die sich nicht einstellen; recht naiv wird noch hinzugefügt, auf der Versammlung werde von Steuern nicht die Rede sein. Nun ziehen die Boten des Kambyses durch alle Städte und Dörfer Ägyptens und verlesen den Brief. Den Ägyptern kommt aber das Ganze sehr bedenklich vor: sie wittern hinter der geheimnisvollen Sache irgendeine List und bitten deshalb ihre Berater und Seher um Belehrung. Diese erklären sofort und mit Bestimmt-

heit: Dieser Brief stammt nicht vom Könige, sondern von unseren Feinden, den Persern, die von uns abfallen wollen. Daraufhin beschliefsen die Ägypter, sich alle in Waffen bei dem Pharao in Taphnas einzufinden. Sie kommen gerade dort an, als das Gerücht sich verbreitet, Kambyses wolle Ägypten bekriegen. Hier endet leider das Bruchstück. Nach dem Vorangegangenen kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, dafs in dem nun folgenden Kampfe die Ägypter als Sieger hervorgehen. Der »Kambysesroman« ist eines der lehrreichsten Stücke der koptischen Litteratur. Er verleugnet, trotz der Erwähnung altägyptischer Gottheiten, durchaus nicht, dafs er aus einem Kloster hervorgegangen ist. Seine Sprache ist die Sprache der Bibel. Auch seine Geschichtsquelle ist die Bibel, vor allem der Prophet Jeremias; daneben ist freilich noch Herodot, Xenophon und Diodor mittelbar oder unmittelbar benutzt. Eigene Überlieferung fehlt den Ägyptern schon damals vollkommen. Selbst ausschmückende Einzelheiten sind den Quellen entnommen; wie ähnlich ist Kambyses' Brief an die Ostvölker den Worten des Rabsake 2. Könige 18, 19 ff. Freilich springt der Verfasser mit seinen geschichtlichen Unterlagen sehr frei um. Wie soll er auch anders können, wenn er ein Ägypter ist, wenn er gar ein Mönch ist, dessen Lebensaufgabe vielleicht darin besteht, zum Preise der alten Heiligen neue Sagen zu erdichten? Aber es ist ein weltoffenes Kloster, in dem der Kambysesroman seine Heimat hat. Mit welcher Begeisterung erzählt der Mönch von der Kriegstüchtigkeit seiner Volksgenossen! Mit welcher Verachtung spricht er von den Feinden seines Vaterlandes! Auf den Siegesinschriften der alten Könige würden seine Worte eine passendere Stelle haben als in einer Handschrift, die fromme Mönche lesen sollen. Sonderbar ist es freilich, dafs der Mönch gerade die Tugend seines Volkes preist, die es am wenigsten besitzt: die Tapferkeit. Die ägyptischen Bauern können Pflug und Grabscheit recht gut handhaben. Aber mit Schwert und Speer haben sie nie Grofses geleistet. Man fragt unwillkürlich: ist eine solche Verkehrung der Tatsachen möglich ohne bestimmten Anlafs? Soll vielleicht unter dem Namen des Persers der Araber bekämpft werden und der Kambysesroman nicht eine Verherrlichung der Urahnen sein, sondern ein Aufruf an die Ägypter der Gegenwart, das fremde Joch zu brechen? Eine Schrift in koptischer Sprache,

die die Araber nur wenig verstanden, konnte diesem Zwecke sehr gut dienen. Die Vermutung würde ausgezeichnet zu der Tatsache stimmen, dafs die koptische Litteratur im allgemeinen mehr als irgendeine andere Litteratur Bedürfnislitteratur ist.

Sprachlich steht der Kambysesroman der älteren Periode der koptischen Litteratur sehr nahe. Griechische Worte, auch Konjunktionen, braucht er mit Vorliebe; sein Verfasser besitzt auch noch die von den Griechen erlernte Kunst, lange Sätze zu bilden. Aber diese Kunst ging den Kopten jetzt rasch verloren, und nicht zu ihrem Schaden. Schon das Märchen von Theodosius und Dionysius hält sich frei von griechischen Konjunktionen und griechischen Satzformen, soweit das möglich ist; in noch höherem Grade gilt das von den saïdischen Litteraturwerken, die im folgenden zu erwähnen sind. Das ist ein deutlicher Beweis für die Tatsache, dafs die älteren koptischen Schriften der engen Verbindung mit dem Griechentume einen guten Teil ihres Daseins verdanken. Sowie die Verbindung mit dem Griechentume aufhörte, also seit der persisch-arabischen Eroberung, mufste das griechische Element der koptischen Sprache natürlich allmählich verschwinden. Sowie es in den Klöstern keine Mönche mehr gab, die des Griechischen kundig waren, wurden alle Einflüsse des Griechischen auf Sprache und Litteratur durch national-koptische Einwirkungen ersetzt.

Es ist sehr charakteristisch, dafs wir in dieser jüngeren koptischen Sprache, wenn man von dem genannten Theodosiusmärchen absieht, fast nur Lieder besitzen, Lieder von derselben äufseren Form, wie wir sie bereits in der faijumischen Litteratur fanden[1]). Schon diese Tatsache lehrt uns, dafs die junge koptische Litteratur durchaus volkstümlich ist oder sein will; ihr Inhalt bestätigt das.

Volkstümlich ist zunächst eine d i c h t e r i s c h e B e a r b e i t u n g e i n z e l n e r B i b e l s t e l l e n, die uns in einer B e r l i n e r Handschrift fast vollständig erhalten ist[2]). Bevorzugt sind unter den biblischen Büchern vor allem die Sprüche Salomos, der Prediger und das Hohe Lied. Verse, die sich nicht an einen Bibeltext anschliefsen, sind sehr selten. Die Sprache ist, wie das bei

[1]) Über die koptische Metrik vgl. A. E r m a n, Bruchstücke koptischer Volkslitteratur (Abhandl. der Kgl. preufs. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1897) S. 44 ff.
[2]) Berliner koptische Urkunden I S. 45 ff. (G. M ö l l e r).

der jungen koptischen Litteratur oft zu beobachten ist, stark dialektisch gefärbt; es scheint, dafs Eigenheiten der achmimischen Mundart auf sie eingewirkt haben. Diese wäre dann nicht so gänzlich ausgestorben, wie man nach den rein saïdisch geschriebenen Werken der Zeit Schenutes und seiner Nachfolger glauben möchte. Gewöhnlich sind 2 × 4 (auch 4 × 4), nur selten 3 × 4 Zeilen zu einem Ganzen verbunden; freilich ist die Verbindung oft sehr lose. Die Zeile hat meist drei, seltener zwei oder vier betonte Silben und beginnt nie mit einer solchen. Über den einzelnen Abschnitten ist die Melodie angegeben, nach der das Lied zu singen ist; die Melodie wird, wie in unseren Gesangbüchern, nach den Anfangsworten des ihr ursprünglich zugrunde liegenden Liedes genannt: »Johannes«, »Ein Beispiel«, »Drei Dinge«, »Meine Eltern«, »Der König hat«, »Blicke« usw. An den dichterischen Wert der Stücke darf man nicht zu hohe Anforderungen stellen. Unzählige Male wird der Kehrvers wiederholt: »Sprach Salomo, der weise König«. Es ist ja auch sehr schwer, Sittensprüche — und diese überwiegen durchaus — in dichterischer Weise zu behandeln. Dafs übrigens die Kopten gerade die Weisheitslitteratur des Alten Testaments durch eine volkstümliche Bearbeitung den Laien zugänglich machten, erklärt sich aus der alten Vorliebe der Ägypter für diese Art Schriftstellerei. Auch in altägyptischer Schrift sind uns Weisheitsbücher erhalten, denen teilweise ein sehr hohes Alter zugeschrieben wird. Vielleicht darf man die Ägypter sogar als die Erfinder dieser Litteraturgattung betrachten; Bauern werden ja immer gerade an Sittensprüchen ihre Freude haben. Ich füge hinzu, dafs schon Schenute die Weisheitsbücher des Alten Testaments besonders gern benutzt und auch des öfteren versucht, neue Sentenzen in ihrem Stile zu prägen. Ich gebe im folgenden einige Proben aus dem Berliner Weisheitsbuche:

(33) Der Prediger belehrte uns
Durch seine lebensvollen Worte:
Nichts ist in dem Leben dieser Welt
Aufser Mühe und Leid.
Wer ein Weib nahm, nahm Trauer.
Wer Kinder bekam, bekam Leid.
Die Kinderlosigkeit wiederum hat keine Wurzel,
Sprach Salomo, Davids Sohn.

Von besonderer Wichtigkeit sind uns die wenigen christlichen Stücke; sie lehren uns, wie die Kopten in dieser späten Zeit die Religion verstanden haben. Da heifst es z. B.:

(7) Belehre mich über das Wesen dieses Baumes, mein Herr,
Der im Paradiese wächst,
Dessen Frucht sehr süfs ist,
Den der Cherubin bewacht.
Er wird bewacht für diese Märtyrer,
Die kämpften und den Kranz empfingen.
Sie afsen von seiner Frucht.
Ihre Freude ward vollkommen.

(45) Was ist der Nutzen der Schätze der Erde?
Gehen wir hin, so verlassen wir sie:
Sie können uns nicht retten,
Spricht der Prediger.
Auf, lafst uns zum Bethause gehen,
Der Kirche des Christus,
Seinen Leib empfangen, sein Blut empfangen:
Sie vergeben die Sünden, die wir taten.

(64) Ich werde heute in meinen Garten gehen
Und mein Brot, meinen Honig essen
Und meinen Wein, meine Milch trinken,
Spricht Salomo im Liede der Lieder.
Mein Garten ist die Kirche.
Mein Brot ist der Leib des Heilands
Und sein wahres Blut:
Sie vergeben uns unsere Sünden.

(78) Siehe, die Schlüssel meines Königreichs
Gab ich in deine Hände, Petrus.
Sei barmherzig;
Denn ich bin ein barmherziger Gott.
Weide meine Schafe!
Lehre sie recht, mein Geliebter!
Versammle sie in meiner Kirche,
Dafs ich ihre Sünden vergebe.

Einige Lieder handeln von der vergangenen Geschichte der Kirche. Es ist sehr charakteristisch, welche Ereignisse die Kopten für würdig der Verherrlichung befunden haben.

(41) Wir sahen viele, die sich brüsteten:
Aber Almosen empfingen sie vor ihrem Tode.
Wir sahen Diokletian
Und das Grofse, das ihm geschah:

Gestern war er ein gewalttätiger König;
Heute ward er blind und empfing Almosen.
So erzählen unsere heiligen Väter
In ihren herrlichen Geschichten.
(48) Der Herr segnet dieses Volk
Durch den Mund dieser vier Lehrer:
Cyrill und Dioskur
Und den Lehrer Athanasius.
Sie sollen empfangen die Segnungen des Apa Schenute
Überall, wo sie hinkommen.
(70) Gehe nicht zur Kirche,
Um ein Opfer darzubringen,
Wenn du deinem Nächsten zürnst,
Spricht der Lehrer Athanasius.
Geh, mache Friede mit ihm
Und versöhne dich mit ihm von ganzem Herzen.
Dann bringe deine Gabe herein:
Der Heiland wird dir deine Sünden vergeben.
(91 f.) Das Fasten und das Gebet
Und die Demut und die Liebe
Lafst uns in Dankbarkeit vollbringen;
Denn *sie* retten uns.
Bewahre dein Bett
In den vierzig Tagen im Namen des Herrn:
Er ist ja langmütig und barmherzig,
Vergibt die Sünden, die du tatest.
Das Fasten und das Gebet,
Sie retten mich
In der Zeit der Verfolgung,
Spricht unser Vater Athanasius:
Sie brachten mich in den Kahn,
Mich und Liberius;
Er brachte uns ans Ufer,
Und nichts Böses widerfuhr uns[1]).

Unter den biblischen Geschichten haben die Kopten vor allem die von *Salomo* und der *Königin von Saba* bevorzugt. Sie bot ja Gelegenheit genug, Wundergeschichten zu erfinden; und solche hörten die Kopten immer mit besonderer Freude. Das Berliner Museum besitzt das Bruchstück einer rhythmischen, alphabetisch angeordneten Darstellung dieses Gegenstandes[2]). Die Königin, von Salomo durch eine List bezwungen,

[1]) Vgl. *Zoega* a. a. O. S. 262.
[2]) *Erman-Krebs* a. a. O. S. 243.

schenkt ihm eine Säule, auf der alle irdische Wissenschaft geschrieben steht. Salomo läſst diese Säule durch einen seiner Geister aus Äthiopien holen; in einem Augenblicke ist sie da. Auch in der eben besprochenen Berliner Liedersammlung spielt die Königin von Saba eine Rolle; sie gibt Salomo Rätsel auf, die dieser löst. So spricht sie z. B.:

(73) Ein Baum wächst in meiner Stadt,
O König Salomo:
Er wächst in dem Garten meiner Eltern;
Er trägt Frucht;
Ein Bild ist auf ihn gemalt.
Wenn die Frauen ihn sehen,
Lieben sie ihn . . . .
Sage mir doch die Lösung;
Du bist ja ein Weiser und Verständiger.

Der König antwortet:

(74) Dieser Baum, von dem du redest,
Jesaba, Königin der Egoosch[1]),
Das ist die Sonne, die leuchtende.
Sie ist an der Ostseite;
Niemand kennt ihr Kommen.
Wenn die Frauen sie sehen,
Lieben sie sie.
Wegen ihres aufgehenden Lichtes
Jubeln sie und freuen sie sich.
Salomo der weise König,
Löste dieses Rätsel auf.

Kirchengeschichtliche Erinnerungen, die ihrer Art nach mit denen der Berliner Sammlung zu vergleichen sind, hat ein Straſsburger Papierblatt aufbewahrt[2]). Es behandelt, ebenfalls rhythmisch, die Erscheinung des Kreuzeszeichens vor dem Kaiser Konstantin. Dieser sieht plötzlich leuchtende Sterne, die in der Form eines Kreuzes gruppiert sind, und vernimmt dazu die Stimme des Herrn:

Blicke auf zum Himmel,
Konstantin, groſser Kaiser!

---

[1]) Egoosch (Kusch) = Nubien.

[2]) W. Spiegelberg, Koptische Kreuzlegenden, im Recueil de travaux XXIII (1901).

Ein christlicher Soldat, der in seinem Heere dient, der heilige Eusignius, deutet ihm das Zeichen:

Herr, höre das Wort deines Knechtes,
Damit ich vor dir rede:
Dies Zeichen, das du am Himmel sahst,
Das die Form des Kreuzes trägt,
Ist nicht von den Göttern Diokletians,
Sondern von meinem Herrn Jesus, dem Christus.
Der ist der wahre Gott.
Unsere Väter glaubten an ihn.
Grofs sind seine Kräfte.
Achte auf ihn: er rettet dich:
Wegen seines Zeichens wirst du siegen.

Im folgenden wird dann noch die Auffindung des Kreuzes erzählt; leider ist der Text stark verletzt.

Eine Dichtung höherer Art bildet eine Reihe von Strophen, meist Achtzeilern, die das Schicksal des heiligen Archellites (Archylides) und seiner Mutter Synkletike (Theopista) behandeln [1]). Den Stoff dieser Dichtung, den übrigens die Kopten nicht erfunden haben, bildet ein Konflikt zwischen Mutterliebe und Mönchsgelübde. Der vornehme römische Jüngling Archellites wird durch den Anblick einer Leiche »bekehrt« und tritt in das Kloster des Apa Romanus in Palästina ein, wo er bald ein grofser Heiliger wird. Seine Mutter Synkletike weifs nichts davon. Sie meint schliefslich, ihr Sohn sei tot; so kommt auch sie auf den Gedanken, ein Leben der Entsagung zu führen. Sie erbaut eine Herberge, in der sie nur ein kleines Zimmer für sich behält. Durch Wanderer erfährt sie von ihrem Sohne und seiner Heiligkeit. Sofort macht sie sich nach dem Kloster auf, um Archellites wieder zu sehen. Der aber hat ein Gelübde getan, nie wieder ein Frauengesicht zu erblicken. Doch den Bitten seiner Mutter kann er auf die Dauer nicht widerstehen. Da fleht er zu Gott, er möge ihn sterben lassen, ehe seine Mutter eintritt; sein Gebet wird erhört. Als Synkletike die Schwelle überschreitet, erblickt sie ihren Sohn, aber als Leiche. Der Herr erbarmt sich ihrer in ihrem grofsen Schmerze und nimmt sie ebenfalls heim. In demselben Grabe werden Mutter und Sohn bestattet. Der koptische Dichter hat nicht ohne Geschick diesen

[1]) Erman-Krebs a. a. O. S. 243 ff.

tragischen Stoff zu einer Art Drama gestaltet. Rede folgt unmittelbar auf Rede; verbindender Text fehlt fast ganz. Kaum würden wir die Entwicklung der Handlung erraten können, würde sie uns nicht in dem koptischen Heiligenkalender, dem sogenannten Synaxare, mit schlichten Worten erzählt. Das ganze Werk wurde wohl rhythmisch vorgetragen; die Melodien sind an einigen Stellen angegeben. Besonders gelungen ist die Darstellung der Ankunft Synkletikes am Romanuskloster. Sie läſst ihrem Sohne folgende Botschaft bringen:

(11) Archellites, mein Geliebter.
Ich beschwöre dich bei den Leiden,
Die der Christus für uns ertrug:
Komm doch heraus, daſs ich dein Antlitz sehe
Und meine Freude vollkommen wird.

(12) Geht und sagt Archellites:
Deine Mutter steht vor deiner Türe.
Ich bin zu dir gekommen, dein Antlitz zu sehen:
Wenn ich dich sehe, möchte ich sterben.
Komm heraus, mein Geliebter,
Daſs du meine Seele tröstest,
Daſs ich dein Antlitz sehe
Und mein Herz beruhigt wird.

Archellites läſst ihr daraufhin sagen:

(13) Ich schloſs einen Bund
Mit Gott, kann ihn nicht übertreten,
Zu dieser Türe nicht hinauszuschreiten
Und kein Frauengesicht je zu sehen.
Wenn du hier bleibst,
O meine Mutter, so baue dir ein Kloster;
Wenn du heimkehrst,
Führt dich der Herr.

Ergreifend ist der Schluſs des Gedichtes, die Totenklage der Mutter:

(21) Ihr Frauen alle, die ihr Kinder gebart,
Versammelt euch und weint mit mir.
Einen Sohn gebar ich:
Ich brachte ihm den Tod.
Ich möchte eine Gelegenheit, dich zu sehen,
Lieber als alle Schätze der Welt.
Der Herr ist mein Helfer:
Meine Sorge ist auf ihn geworfen.

(22) Ihr Frauen, die ihr Kinder gebart,
Versammelt euch und weint mit mir!
Einen Sohn gebar ich:
Ich brachte ihm den Tod.
Ich sandte dich nach Athen
Und Berytus, dafs du gelehrt würdest.
Du verliefst das alles,
Gingst hin und wurdest Mönch.

(23) Ich durchfuhr dies grofse Meer:
Von der Stadt Rom her
Kam ich zu dir,
Archellites, mein einziger Sohn,
Du Licht in meinen Augen.
Ich brachte all dies über dich,
O mein Sohn Archellites.
Warum verstand ich nicht, mich zu bescheiden (?)?
Ich brachte dir den Tod.

(24) Hebe deine Augen auf und sieh mich an,
Archellites, mein geliebter Sohn.
Ich bin Synkletike, deine Mutter,
Bin hierher gekommen, um dich zu sehen.
Ja (?) ich bin gekommen, um dich zu sehen:
[Da stiefsest du] mich [zurück].
Ich kam zu dir, mein geliebter Sohn;
Ich sah dich tot wieder.

Aus demselben Geiste, dem die Archellitesdichtung ihr Dasein verdankt, sind einige kurze Lieder hervorgegangen, als deren Sammler wir vielleicht einen gewissen Humisi betrachten dürfen[1]). Sie zeichnen sich fast alle durch ein freieres Metrum aus. Das Gesetz der Vierzeiligkeit ist nicht immer gewahrt. Auch sind die einzelnen Zeilen oft von recht ungleicher Länge. Der Inhalt dieser Lieder umfafst die verschiedensten Gebiete des religiösen Lebens; des öfteren bieten sie freie Umschreibungen von Sprüchen des Johannes Chrysostomus von Konstantinopel, dessen Predigten ja, wie wir sahen, teilweise ins Saïdische übersetzt worden waren. Natürlich spielen die Ideale des Mönchtums auch in diesen Liedern eine Rolle. Eines von ihnen behandelt dasselbe Motiv, das in der Archellitesgeschichte und so vielen anderen asketischen Erzählungen die innere Wandlung des Helden herbeiführt:

---

[1]) Erman, Bruchstücke usw. (vgl. S. 162) S. 31 ff.

Ich kam daher auf dem Wege;
Ich fand eine Leiche, zugebunden und tot.
Ich band sie auf; sie sprach zu mir:
Ich kam zu dir, mein heiliger Vater,
Dafs du mich deutest durch deine Weisheit.

Andere Lieder sprechen die Grundvoraussetzungen der christlichen Frömmigkeit aus:

Freundschaft ist nicht Essen und Trinken;
Sondern die rechte Freundschaft ist diese:
Wenn dein Freund in Sünde ist,
Dafs du deine Seele als Lösegeld für ihn gibst.
Der Freund Adams ist der Christus.
Als er dessen Übertretung fand,
Gab er seinen Leib und sein Blut für ihn,
Bis er ihn wieder in sein Reich brachte.

Auch Marienlieder finden sich in der Sammlung. Das eine lautet:

Meine goldene Taube, nach der Weisheit Salomos,
Mit den silbernen Flügeln, wie geschrieben steht bei David:
Dein Sitz und dein Standort
Ist der Wagen der Cherubin.
Diese sind in den Himmeln
Bei deinem Sohne Emmanuel;
Sie singen das Trishagion;
Heilig, heilig, heilig bist du, dreimal,
Du König in den Himmeln.

Andere Lieder behandeln das allgemeine Todesschicksal der Menschen oder umschreiben biblische Geschichten. Besonders gut ist eine Episode aus der Geschichte des Propheten Elias gelungen. Elias bittet Gott, über eine böse Stadt sieben Jahre Hungersnot zu verhängen. Gott willfahrt ihm; »er machte den Himmel zu Erz und die Erde zu Eisen; nicht mehr fiel Regen herab oder Tau«. Die Hälfte der Zeit ist um; die Menschen haben sich noch nicht gebessert. »Gott hatte Erbarmen; Elias hatte kein Erbarmen.« Aber Gott setzt seinen Willen durch; »er nahm den ehernen Himmel weg und die eiserne Erde. Er träufelte Tau hernieder und Regen. Da trug die Erde wieder Frucht. Die Bäume wuchsen und trugen Frucht. Die Menschen lebten mit ihrem Vieh und priesen den Herrn.«

In der Zeit der spätkoptischen Litteratur, der wir die besprochenen Gedichte verdanken, taucht auch eine Art »Wissen-

schaft« wieder auf, die schon die alten Ägypter gepflegt hatten: man erfand und sammelte medizinische Rezepte. Solche hat es selbstverständlich auch in der älteren koptischen Kirche gegeben. Wenn sie gleich von griechischen Errungenschaften hier und da beeinflufst sein mögen, so entsprechen sie doch nach Form und Inhalt genau den altägyptischen Erzeugnissen dieser Art; es ist also unmöglich, dafs die alte Überlieferung je unterbrochen und dann, über Jahrhunderte hinweg, wieder erneuert wurde. Aber die Zeiten Schenutes betrachteten diese ärztliche Schriftstellerei, nicht ganz mit Unrecht, als etwas Heidnisches; selbst die ärztliche Kunst als solche galt damals als bedenklich. So mufsten die medizinischen Bücher und Fertigkeiten in den früheren Jahrhunderten auf dunkle Winkel ihre Wirksamkeit beschränken. Erst die spätere Zeit brachte sie wieder zu Ehren und gönnte ihnen selbst in den Klöstern einen Platz. Viel hat sich gleichwohl nicht erhalten. Wir haben nur von einem einzigen gröfseren Buche ein dürftiges Bruchstück[1]). Was sonst noch vorhanden ist[2]), sind kleine Fetzen, die kaum je einem umfangreichen Werke einverleibt waren. Für den, der die altägyptischen Arzneibücher, z. B. den Leipziger Papyrus Ebers, kennt, bieten sie kaum etwas Neues. An der Spitze jedes Rezeptes wird die Krankheit genannt, dann die Arznei beschrieben, am Schlusse oft noch hinzugefügt: »Dann wird er gesund werden.« Die Arzneien bestehen noch immer, wie Jahrtausende vorher, aus einem bunten Durcheinander möglichst absonderlicher Substanzen; im günstigsten Falle ist vielleicht ein Mittel darunter, das wirklich hilft; die anderen Bestandteile haben ihre Pflicht getan, wenn sie nicht unmittelbar schaden und die Wirkung der Arznei durch die Suggestionskraft ihrer schönen Namen unterstützen. Sehe ich recht, so sind die koptischen Rezepte ein wenig nüchterner und einfacher als die altägyptischen; aber der Unterschied ist nur quantitativ.

Die Kopten haben übrigens nicht nur Rezepte zur Krankenheilung besessen, sondern auch Anweisungen für andere schöne Kunstfertigkeiten. So ist uns z. B. eine sehr ausführliche Beschreibung des Purpurfärbens erhalten[3]).

---

[1]) Zoega a. a. O. S. 626 ff.; Dulaurier im Journal asiatique 1843 (vgl. auch das alchemistische Buch: L. Stern in der Zeitschr. f. äg. Spr. 1885).

[2]) Erman-Krebs a. a. O. S. 252 ff.

[3]) Ebenda S. 255 f.

Die Medizin stand bei den alten Völkern stets in sehr enger Beziehung zur Zauberei. So begnügten sich auch die Kopten oft nicht, durch die Eigenart der Arzneien auf den Patienten psychologisch einzuwirken, sondern benutzten dazu auch geheimnisvolle Zaubersprüche, die teilweise wohl auch auf die heidnische Zeit zurückgehen, wenngleich sie christliche Namen nennen. Bei einem Augenleiden soll man nicht nur die Arznei geniefsen und sich drei Tage in acht nehmen, sondern auch den Erzengel Michael anrufen und heilkräftige Worte sprechen. Natürlich hat man die Krankheiten auch durch Zaubersprüche allein zu bekämpfen gesucht, ohne dafs diesen eine Arzneiwirkung zur Seite ging. Sehr lehrreich ist eine Formel gegen Leibschmerzen[1]). Sie zeigt, wie eng bei den späteren Kopten Altheidnisches und Christliches verbunden war, zeigt auch, wie die Zaubertexte entstanden, oder wie man sich ihre Entstehung dachte: man erzählt eine Geschichte, die von der Offenbarung des Spruches und seiner ersten erfolgreichen Anwendung berichtet; dieser Spruch wird dann auch anderen helfen, die in derselben Bedrängnis sind. Hor (Horus), der Sohn der Ese (Isis), fing einen Sperber, zerschnitt ihn ohne Messer, kochte ihn ohne Feuer und afs ihn ohne Salz. Da schmerzte ihn sein Leib; er weinte laut: »Hätte ich doch meine Mutter Ese heute bei mir! Ich möchte einen Geist, den ich zu meiner Mutter Ese senden kann!« Da kam zu ihm der erste Geist Agrippas. Er spricht zu Hor: »Du willst zu deiner Mutter Ese gehen?« Hor fragt ihn, wie schnell der Geist zu Ese kommen kann. Der erwidert: »Zwei Stunden hin und zwei Stunden zurück.« Hor ist damit nicht zufrieden. Er fragt den zweiten Geist Agrippas. Aber auch der ist ihm noch zu langsam; er braucht eine Stunde hin und eine zurück. Aber der dritte Geist Agrippas, der nur ein Auge und eine Hand hat, ist der rechte: der ist so schnell wie der Atem; so sendet ihn Hor zu seiner Mutter, die einen eisernen Kopf aufhat und einen ehernen Ofen heizt. Ese teilt ihm folgenden Zauberspruch mit: »Wenngleich du mich nicht fandest und meinen Namen nicht fandest, der die Sonne nach Westen und den Mond nach Osten trägt, der die sechs Sühn-

[1]) Berliner Koptische Urkunden I S. 2. Über Zaubersprüche im allgemeinen vgl. Erman-Krebs a. a. S. 257 ff.

sterne trägt, die unter der Sonne sind, so beschwörst du bei ihnen die dreihundert Gefäfse, die den Nabel umgeben: Jede Krankheit und jedes Leiden und jeder Schmerz, der im Leibe des N. N., Sohnes des N. N., ist, soll sogleich aufhören. Ich rede, der Herr Jesus, der die Heilung gibt.«

Die Zauberei hat bei den Kopten natürlich auch aufserhalb der Medizin eine grofse Rolle gespielt. Vor allem haben sich solche Sprüche erhalten, die zu glücklicher Liebe helfen sollten. Sie zeichnen sich fast ausnahmslos durch eine grofse Unverfrorenheit in religiösen Dingen aus. Den himmlischen Mächten wird sozusagen der Stuhl vor die Tür gesetzt, wenn sie nicht helfen wollen. »Satan, der Teufel,« wird angerufen, »der mit seinem Stabe auf die Erde schlug wider den lebendigen Gott;« der Satan hat ja erklärt: »Ich bin auch ein Gott.« In einem Spruche versteigt sich der Zauberer zu den Worten: »Wenn du mir nicht beistehst, werde ich hinabsteigen in die Unterwelt und den Fürsten des Tartarus heraufbringen und sprechen: Du bist auch ein Gott. Denn ich will die Liebe der N. N. gewinnen.« Darauf läfst der Zauberer Gott ganz eingeschüchtert erwidern: »Bittest du um den Stein, so zerbreche ich ihn; bittest du um das Eisen, so mache ich es zu Wasser; bittest du um die eisernen Tore, so werde ich sie eilig zerbrechen, bis ich das Herz der N. N. an dich binde, ich, eilig. Wenn sie darauf nicht kommt, werde ich die Sonne aufhalten in ihrem Wagen und den Mond in seinem Laufe und den Kranz der Sterne, die auf dem Haupte Jesu sind, bis ich deine Bitte eilig erfülle. Ja, ja.« Natürlich fehlt es diesen Sprüchen auch nicht an sinnlosen, oft alphabetisch geordneten Worten, die nur den Eindruck des Geheimnisvollen verstärken sollen. Seltener sind Zauberformeln, die sich mit anderen Dingen befassen, mit Lösung von Fesseln, Zunahme der Stärke, Beredsamkeit, Wohlstand. Daneben gibt es Sprüche, die keinem besonderen Zwecke dienten, sondern dauernd als Amulett benutzt wurden. Auch manches Schriftstück, das ursprünglich nichts weniger war als ein Amulett, wurde schliefslich als solches verwandt, wie der Brief Jesu an Abgar und die Namen der 42 Märtyrer von Sebastea.

Wie leicht sich bei den späteren Kopten Heidnisches mit Christlichem verbinden konnte, lehrt die Tatsache, dafs sie auch den Physiologus (den »Naturkundigen«) in ihre Sprache über-

setzt haben [1]). Dieser ist eine Sammlung heidnischer Tiersagen, die einst in der ganzen alten Welt, besonders im Morgenlande, gern gelesen wurde, auch von Christen. Den Kopten mufsten natürlich die märchenhaften Geschichten dieses Buches besonders zusagen. Um ihnen wenigstens ein christliches Mäntelchen umzuhängen, wurden sie, wie das auch in anderen Ländern geschah, allegorisch umgedeutet, d. h. auf Gegenstände der christlichen Religion angewandt. Der Vogel Alloë, der drei Tage in seiner Höhle ruht, ist der Heiland, der drei Tage im Grabe liegt, usw. Das Charakteristische für den koptischen Physiologus ist aber die Tatsache, dafs er geistige Speise der Gebildeten war; in den anderen christlichen Ländern, in denen er gelesen wurde, haben wohl nur die unteren Schichten des Volkes sich an ihm zu ergötzen gewufst.

Man kann es rätselhaft finden, dafs die koptische Kultur, und mit ihr die koptische Litteratur, nach kurzer Blüte und nach einigen wenigen verheifsungsvollen Anfängen so rasch sank, als die Araber das Land erobert hatten. Warum haben die Eroberer, die doch das Kulturvolk des Morgenlandes im Mittelalter waren oder wurden, nicht zu neuem, höherem Schaffen begeistert? Die Antwort liegt nicht fern. Unterdrücker und Unterdrückte waren durch ihre Sprache getrennt. So konnte es zwischen Arabern und Kopten ebenso wenig lebhafte Beziehungen geben, wie es seinerzeit zwischen Griechen und Kopten solche gegeben hatte. Wer nach höherer gesellschaftlicher Stellung und höherer Bildung strebte, mufste nicht nur Arabisch lernen, sondern selbst Araber werden, mufste also auch die Religion aufgeben, mit der das koptische Wesen durch tausend Ketten verbunden war. So war es eine innere Notwendigkeit, dafs die koptische Litteratur nach der arabischen Eroberung verfiel; sie mufste verfallen, nicht weil ihre Vertreter zu ungebildet oder zu geistlos waren, sondern weil die Männer, die zu ihrer Fortführung berufen waren, sich hatten arabisieren lassen.

Selbstverständlich hat es auch unter den Kopten vaterländisch gesinnte Leute gegeben, die diese Entwicklung erkannten, ihren Erfolg oder Mifserfolg voraussahen und sich ihr deshalb mit ganzer Kraft entgegenstemmten. Wenigstens von einem dieser,

---

[1]) Erman-Krebs a. a. O. S. 250 ff.

so darf man wohl sagen, letzten Kopten hat sich uns Kunde erhalten, von dem Verfasser des Triadon[1]), der etwa im 13. Jahrhundert gelebt haben wird. Das Triadon ist ein Gedicht, das durchweg aus Vierzeilern besteht (es zählte deren 732, von denen 428 ganz oder teilweise erhalten sind). Innerhalb der einzelnen Zeilen ist das Metrum ein sehr freies; wir finden bald drei, bald vier, bald fünf Hebungen. Von den älteren saïdischen Gedichten unterscheidet sich das Triadon vor allem durch den Reim, in dessen Verwendung wir wohl arabische Einflüsse sehen dürfen. Gereimt hat der Verfasser zunächst die drei ersten Zeilen jeder Strophe (deshalb hat er sein Gedicht Triadon, »Dreireimer«, genannt); die vierten Zeilen enden alle auf on, ōn oder an, können also mit gewissem Rechte ebenfalls als gereimt gelten (auch diese eigentümliche Anordnung des Reimes wird auf arabische Vorbilder zurückzuführen sein). Man kann nicht sagen, dafs der Reim den Wert des Gedichtes erhöht. Im Gegenteil, gerade er hat den Verfasser zu den törichtsten Kunststückchen genötigt, zur Verstümmelung von Silben, zur Hinzufügung ganz sinnloser Worte usw. Ein Dichter von Gottes Gnaden war der Urheber dieser Verse jedenfalls nicht; er will es auch nicht sein. Sein Werk ist ein Lehrgedicht; es soll die Kopten mit neuer Liebe zu ihrer verfallenden Sprache erfüllen:

(413) Meine Brüder, kommt, hört diese süfsen Worte
Und versteht diese gesunden Gedanken,
Wie ich anfing und euch lehrte
Den Nutzen dieser koptischen Sprache[2]).

Trotzdem besitzt der Verfasser ein Selbstbewufstsein, wie wir es bei Kopten nur sehr selten finden; er versichert mit Stolz, dafs es ihm ohne Gottes Hilfe nicht möglich gewesen wäre, das Triadon anzufertigen (441). Darnach liegt wohl die Zeit, in der man noch saïdische Bücher geschrieben hatte, schon weit zurück; wer koptisch schrieb, wurde bereits als ein Wunder angestaunt. Der Inhalt des Lehrgedichtes ist seinem Zwecke ganz entsprechend. Wir finden in ihm eine Sammlung all der Ge-

[1]) Oscar von Lemm, Das Triadon. Ein sahidisches Gedicht mit arabischer Übersetzung. I. Text. St. Petersburg 1903.

[2]) Unserer Handschrift des Triadon ist eine arabische Übersetzung beigegeben. Es ist mir jedoch sehr zweifelhaft, ob diese von dem »Dichter« selbst herrührt.

danken, die den Kopten der späteren Zeit von religiösem oder sittlichem Werte waren. Sehr zahlreich sind Bibelstellen und Umschreibungen von solchen. Zweitens werden die Heiligen besungen. Von Maria heifst es z. B.:

(377) Dann bittet die Mutter Gottes für euch:
Ihre Fürbitte genügt euch
An dem Tage, da wir stehen werden
Vor dem wahrhaftigen, gerechten Richter.

Auch Anna, die Mutter der Maria, ist dem Triadon bekannt (709). Apostellegenden werden hier und da erwähnt:

(306 f.) Ich rede jetzt von dem Propheten Jonas,
Der dem gleicht, der Johannes liebte,
Der dem gleicht, der Jambres und Jannes besiegte,
Die gegen die zauberhaften Wunder kämpften.

Diese zwei bösen Magier
Hatten Moses und Aaron mifsachtet;
Und ihnen gleich stritten auch Simon und Nero
Wider Petrus und Paulus das zweite Mal.

Von Petrus wird erzählt, dafs er »unter Nero am Kreuze auf seinem Kopfe« (d. h. den Kopf nach unten) starb (656). Häufiger werden Märtyrer und Heilige späterer Zeiten erwähnt, besonders solche ägyptischer Herkunft; so »der heilige Märtyrer Phoibamon« (146), »Apa Palamon«, der Lehrer des Pachom von Tabennese (239), »Viktor, der Sohn des Romanus« (375). Auffallend ist es, dafs Askese und Mönchtum sehr stark zurücktreten; das ist ein Beweis dafür, dafs sie im Denken des Volkes nicht mehr dieselbe Stelle einnehmen wie früher. Nur einmal (496) redet der Verfasser von »den Mönchen des Südens« (d. h. der Thebaïs), »die Salz und Essig und trockenes Brot essen«. Er hat selbst einmal zu ihnen gehört, sie aber später verlassen; das Mönchtum verfiel also bereits. Die Frömmigkeit des Triadons ist eine recht farblose. Sie geht auf in dem Fürwahrhalten des orthodoxen Dogmas und dem Genufs des Abendmahles:

(149) Mein Sohn, bewahre die Dogmen,
Damit du zu den (Engel)scharen gerechnet wirst,
Und empfange von diesen Rätseln
Der geistigen Früchte.

Die Erinnerungen an das rechte Dogma, die den Kopten geblieben sind, sind allerdings recht dürftig. Nur von der ortho-

doxen Christologie haben sie noch eine Ahnung (die Kämpfe um diese Lehre hatten ja auch besonders tief in das Leben der koptischen Kirche eingegriffen):

(629 f.) Auch wir wollen glauben, dafs es keine Trennung
In Wahrheit gibt zwischen seiner Gottheit und seiner Menschheit,
Er, dessen göttliches Licht sich ausbreitet
Über die, die in Finsternis und im Todesschatten sitzen.

Wir glauben aber auch, dafs seine Gottheit eins ward
Mit seiner Menschheit; und er predigte
Dem Menschen, der traurig hinging und fern war
Vom Gottesreiche, weil er den Mammon liebte.

Was das Triadon sonst von Dogmen enthält, bietet es in der allervolkstümlichsten Form. So ist z. B. von dem »grofsen Vogel Phönix« die Rede, »in dem das Geheimnis der Auferstehung wahrhaftig verborgen ist« (614). Die grofse Masse der Verse enthält aber sittliche Ermahnungen, die den Kopten am verständlichsten und vielleicht auch am notwendigsten waren. Der Verfasser versteht es, seinen Aufmunterungen gelegentlich eine neue Wendung zu geben. So warnt er vor der Grofsstadt Alexandria (Rakote):

(471) Jeder, der mich sieht, sagt: Das ist einer aus Rakote.
Wie ward ich Lebemännern gleich?
Ich nahm mir von ganzem Herzen vor, herumzuziehen
Von Stadt zu Stadt nach dem Worte des Evangeliums.

Dagegen preist der Verfasser den Ort Panos (seine Heimat?), der vermutlich, als einfache Landstadt, seinen sittlichen Idealen besser entsprach als der grofse Handelsplatz:

(312) Hört jetzt dieses grofse Lob,
Das der Stadt Panos zukommt,
Die heller leuchtet als Fackeln
Und Kerzenlicht.

Mit dem Triadon endet die saïdische Litteratur. Zwar haben wir noch viele schriftliche Urkunden aus der Zeit, in der die letzten saïdischen Bücher geschrieben wurden. Aber sie gehören nicht zur Litteratur im eigentlichen Sinne. Es sind Testamente, Grabsteine, Schenkungsurkunden, Verträge, Quittungen, Briefe verschiedensten Inhalts[1]). Ohne Wert

[1]) Erman-Krebs a. a. O. S. 263 ff.; Berliner koptische Urkunden I S. 67 ff., II S. 195 ff.; Crum, Coptic ostraca, London 1902; W. E. Crum,

sind diese freilich nicht. Wer zwischen den Zeilen zu lesen versteht, gewahrt hinter den abgerissenen Sätzen dieser Urkunden eine lebensvolle Schilderung der Zeit, wie sie uns kein Denkmal der offiziellen Litteratur bieten kann. Wir gewinnen einen Einblick in die Parteiungen und Zwistigkeiten der Dorfbewohner, in den Verfall des Mönchtums (schon kam es vor, daſs einzelne Klöster einen Weinkeller besaſsen), in die Frömmigkeit der Laien, die ihre Kinder gern den Mönchen schenkten, in die Gewaltmaſsregeln, die die Araber gegen die christlichen Kopten anwandten, in den allmählichen Untergang der koptischen Sprache und des koptischen Volkstums (die jüngsten dieser Urkunden sind schon sehr reich an arabischen Fremdworten). Es ist sehr bezeichnend, daſs das Leben der Kopten jetzt ganz in Kleinigkeiten aufgeht. Wir besitzen eine Bannbulle des Bischofs Johannes von Schmun (Hermopolis); sie verhängt den Fluch der Bischöfe von Nicäa und Ephesus, ja den Fluch, der über Sodom und Gomorrha gekommen ist, über die Diebe, die einem armen Weibe einen Scheffel Weizen, eine Gans und ein paar Hühner gestohlen haben. Das koptische Volkstum wurde von den Arabern immer mehr in den Winkel gedrückt; es muſste allmählich ganz zugrunde gehen.

Damals, als die saïdische Litteratur ihre zweite Blütezeit erlebte, errang die koptische Sprache noch einen letzten Sieg. Nach dem Konzile von Chalcedon (451), vielleicht sogar erst nach der arabischen Eroberung ward sie zur Schriftsprache Unterägyptens; die hier heimische Mundart wird die bohairische (vom arabischen elbohaira, »die Seelandschaft« bei Alexandria) genannt[1]). Besonderes hat freilich die bohairische Litteratur nicht geleistet. Sie entstand erst, als das koptische Volkstum bereits dem Untergange geweiht war, und würde uns kaum bekannt sein, wäre nicht der bohairische Dialekt der Dialekt des koptischen Patriarchen gewesen. Als der Patriarch im 11. Jahrhundert von Alexandria nach Kairo übersiedelte, drang auch das Bohairische nach Süden vor; es gelang ihm, die vom

---

Catalogue of the Coptic manuscripts of the British Museum, London 1905; H. R. Hall, Coptic and Greek texts of the Christian period in the British Museum, London 1905; J. Krall, Corpus papyrorum Raineri II, Wien 1895.

[1]) Früher fälschlich als memphitisch bezeichnet.

Saïdischen übrig gelassenen Reste des Faijumischen und zuletzt sogar das Saïdische selbst zu überwinden und zur Alleinherrschaft unter allen Kopten zu gelangen. Junge saïdische Handschriften zeigen uns, dafs auch dieser Übergang sich ganz allmählich vollzog. Einzelne bohairische Worte und Wortformen waren schon längst im Saïdischen heimisch geworden, ehe das Bohairische ganz an dessen Stelle trat. Dafs in Unterägypten nicht schon eher eine koptische Schriftsprache entstand, erklärt sich aus der grofsen Zahl der Griechen, die dort wohnten; es war lange Zeit eine Lebensbedingung für alle Unterägypter, griechisch zu verstehen. Erst als sich Ägypten von dem grofsen Reichsverbande loszulösen begann, waren die Bedingungen gegeben, unter denen eine volkstümliche Litteratur auch im Delta entstehen konnte.

Selbstverständlich ist das erste Erzeugnis der bohairischen Mundart die Bibelübersetzung (um 650?). Sie ist in ziemlicher Vollständigkeit erhalten[1]). Der Text, den sie ursprünglich bot, ist merkwürdigerweise ein recht alter und wertvoller; er deckt sich im allgemeinen wohl mit dem Texte, der im 4. Jahrhundert in Alexandria gelesen wurde. Hier und da berührt er sich mit dem Texte der saïdischen Übersetzung in so auffallender Weise, dafs man diese wohl zu seinen Quellen rechnen mufs. Der Urtext der bohairischen Bibel wurde selbstverständlich nicht rein bewahrt. Man »verbesserte« ihn nach anderen griechischen Handschriften, und nicht nur nach griechischen; zahlreiche arabische Randbemerkungen der Handschriften geben uns Zeugnis von der fleifsigen Arbeit der koptischen Textkritiker, die auch arabische, saïdische, gelegentlich selbst armenische Bibeln verglichen. Übrigens hatten die Urheber der bohairischen Übersetzung unmittelbaren Nutzen davon, dafs ihnen schon andere Übersetzungen vorausgegangen waren; ihre Leistung steht, wenn man sie vom litterarischen Standpunkte aus betrachtet, bedeutend höher als die ihrer Vorläufer. Die Satzkonstruktionen sind weniger hart und steif; Fremdworte sind viel seltener verwandt; das Ganze klingt viel koptischer als z. B. die saïdische Bibel.

---

[1]) Ausgezeichnete Ausgabe des Neuen Testamentes: [George Horner], The Coptic version of the New Testament in the northern dialect, Oxford 1898 ff.

Was sonst noch in bohairischer Mundart erhalten ist, ist ebenfalls fast ohne Ausnahme Übersetzungslitteratur. Man übertrug aus dem Griechischen oder dem Saïdischen; Genaueres läfst sich zurzeit nur sehr selten über die Sprache der Vorlage sagen, da von der saïdischen Litteratur ja nur dürftige Trümmer gerettet sind. Die Art der übersetzten Schriften zeigt, dafs die Unterägypter ganz denselben Geschmack besafsen wie ihre Volksgenossen in der Thebaïs und im Gaue von Achmim. Natürlich wurden zunächst solche Bücher bevorzugt, die im Gottesdienste gebraucht wurden: Liturgien und volkstümliche Werke bekannter griechischer Kirchenväter, vor allem Predigten; so sind uns Stücke des Petrus von Alexandria, Alexander von Alexandria, Athanasius, Basilius des Grofsen, Gregor von Nazianz, Amphilochius von Ikonium, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Severian von Gabala[1]), Theophilus, Cyrill und Dioskur von Alexandria, endlich einzelner Monophysiten, namentlich des Severus, in bohairischer Übersetzung erhalten. Die Texte sind leider noch sehr wenig bearbeitet und nur zum allerkleinsten Teile gedruckt. Sie würden jedenfalls der Wissenschaft von grofsem Werte sein, da sie gelegentlich auch Werke erhalten haben, die in der Ursprache verloren gegangen sind. Selbstverständlich ist auch manches Stück darunter, das einen berühmten oder unberühmten Namen zu Unrecht trägt; so haben wir eine Predigt über die Gottesmutter, die einem Euchodius von Rom, zweitem Nachfolger des Petrus, zugeschrieben wird!

Natürlich besafsen die Unterägypter dieselbe Vorliebe für den frommen Roman wie die Oberägypter. Neutestamentliche Apokryphen haben auch sie gern übersetzt, ebenso Märtyrerakten; besonders zahlreich sind die Martyrien, die Ereignisse aus der Zeit Diokletians und der arabischen Bedrückung behandeln. Von den bekannteren Märtyrern sind z. B. Ignatius, Polykarp und Petrus von Alexandria im Bohairischen vertreten. Am beliebtesten waren in Unterägypten die Mönchslegenden. Nicht nur Palladius' Lausiakum wurde hier bearbeitet, sondern auch umfangreiche Einzelbiographien fast ohne Zahl, vor allem die des Paulus von Theben, der beiden Makarius, des Pachom und

[1]) Vgl. z. B. U. Bouriant im Recueil de travaux VII 1886 S. 91.

Theodor von Tabennese, des Schenute von Atripe, des Benofer [1]), des Säulenheiligen Symeon.

Selbständige Leistungen sind all die genannten Werke nicht; sie bilden ausnahmslos mehr oder minder freie Bearbeitungen griechischer oder saïdischer Urschriften. Eigenartige Erzeugnisse der bohairischen Litteratur sind wohl nur ihre Lieder. In Betracht kommt zunächst eine gröfsere Sammlung von Kirchenliedern, die den Titel Theotokia (etwa »Gottesmutterlieder« zu übersetzen; aber dieser Name trifft nur für einen Teil des Inhalts zu) führt [2]). Sie besteht aus lauter vierzeiligen Strophen: jede Zeile hat zwei, seltener drei Hebungen. An einzelnen Stellen — es sind wohl ausnahmslos jüngere Zutaten — finden wir den Reim und alphabetische Anordnung. Eigene Leistung ist in diesen Liedern freilich fast nichts, aufser der rhythmischen Form; sie bieten im wesentlichen nur Umschreibungen von Bibelstellen, und noch dazu recht prosaische. So darf man wohl sagen, dafs die Theotokia nach dem dichterischen Werte sogar unter dem saïdischen Triadon steht. Ich gebe nur ein paar Proben:

Wir wollen dich preisen,
O unser Herr Jesus:
Rette uns in deinem Namen;
Denn wir hofften auf dich.

Du kamst in die Welt
Durch deine Menschenliebe:
Die ganze Schöpfung
Jubelte über dein Kommen.

Wir preisen dich und Elisabet
Mit unseren Lippen und unseren Herzen:
Gedenke an uns, o Barmherziger,
Wegen deiner bräutlichen Mutter.

Kunstvoller, aber dem Inhalte nach noch wertloser sind zwei bohairische Hymnen auf den heiligen Georg [3]). Sie bestehen aus alphabetisch geordneten Vierzeilern; die letzte Zeile jeder Strophe ist in beiden Liedern ein Kehrvers. Die Zeilen des einen Hymnus haben regelmäfsig drei Hebungen, die des anderen zwei. Sämtliche Zeilen enden mit dem Reime —os. Es läfst sich leicht vorstellen, dafs diese übergrofse Künstlichkeit der Form nur auf Kosten der Sprachreinheit und des Inhalts durchgeführt werden konnte. In dem ersten Liede heifst es z. B.:

[1]) E. Amélineau im Recueil de travaux VI 1885 S. 166—194.

[2]) R. Tuki, Theotokia, koptisch und arabisch, Rom 1764. Dazu Erman, Bruchstücke usw. (s. o. S. 162) S. 50 f.

[3]) U. Bouriant im Recueil de travaux VII 1886 S. 129—132.

Kommt, alle Gläubigen
Unseres Herrn Jesus, des Christus,
Und lafst uns ehren seinen Märtyrer,
Meinen Herrn, den König Georgios.

Sieben Jahre Qualen
Vollendete der Heilige,
Und er ertrug den König Dadianos,
Mein Herr, der König Georgios.

Seht unsere Väter, die Apostel
Und die Schar der Gerechten,
Sie wundern sich über deine Qualen,
Mein Herr, du König Georgios.

Schön kamst du heute zu uns,
Du und die anderen Märtyrer,
Die heute mit dir vollendeten,
Mein Herr, du König Georgios.

Gott-Sohn, Schöpfer,
Gib Heilung Deinem Volke
Wegen deiner Mutter und deines Märtyrers,
Meines Herrn, des Königs Georgios.

Der Name seines Vater ist Anastasios,
Und seine Mutter Eusebia, die Gerechten,
Und die zwei jungfräulichen Schwestern,
Mein Herr, der König Georgios.

Noch geistloser, wenn es sein kann, ist der zweite Hymnus, der übrigens ganz den Eindruck einer Nachahmung des ersten macht. Er beginnt ganz ähnlich:

Kommt, ihr Gläubigen,
Und lafst uns den Christus preisen
Und seinen Märtyrer,
Den heiligen Georgios.

Das Bohairische ist heute noch die gottesdienstliche Sprache der ganzen koptischen Kirche. Aber seit etwa 1600 hat es aufgehört, eine Verkehrssprache zu sein. Es wird nur von den wenigsten verstanden. Die jetzigen Kopten, auch soweit sie noch Christen sind, reden arabisch, und die Versuche einzelner national gesinnter Ägypter, die alte Sprache wieder zum Leben zu erwecken, sind bislang ohne Erfolg geblieben.

Die koptische Sprache hat sehr, sehr wenig für das geleistet, was man Litteratur im engeren Sinne nennt. Es ist nicht ihre Schuld, darf auch nicht etwa auf mangelnde geistige Begabung der Ägypter zurückgeführt werden. Die koptische Sprache war fast immer eine Sprache der Unterdrückten. Der Kopte, der Besonderes leisten wollte, mufste seine Nationalität aufgeben und in das Volk der Bedrücker eingehen, zuerst in das der Griechen, dann in das der Araber; so verloren die Kopten gerade ihre besten Kräfte. Wohl können auch Zeiten äufserer Not die Litte-

ratur befruchten; sie haben das auch bei den Kopten getan. Aber wenn die Not zur Gewohnheit wird, und das geschah in Ägypten, dann verliert sie alle anregende Kraft. Und die kurze Zeit der Selbständigkeit, die die Kopten erlebt haben (sie reicht etwa von der Mitte des 5. bis zur Mitte des 7. Jahrhunderts), war eine Zeit allgemeinen Niedergangs, nicht nur in Ägypten. Es wäre unbillig, einen Aufschwung der ägyptischen Litteratur in diesen zwei Jahrhunderten zu erwarten, in denen sie doch in allen Nachbarländern schwer darniederlag. Gerade auf dem Gebiete der geistigen Kultur gibt es Gesetze der Wechselwirkung und des Parallelismus, denen sich der einzelne Mensch und auch das einzelne Volk nicht entziehen kann.

Geschichte der äthiopischen Litteratur.

Von

Dr. Enno Littmann,
o. Professor in Strafsburg i. E.

Eine wirkliche Geschichte der äthiopischen Litteratur zu schreiben ist bei dem jetzigen Stande der Forschung noch nicht möglich; dazu müſsten noch viel mehr Einzeluntersuchungen gemacht, noch manche Handschriften herausgegeben werden. Es konnte hier deshalb nur darauf ankommen, auf diesen Seiten die bisher gewonnenen Erkenntnisse möglichst anschaulich zur Darstellung zu bringen, damit der Leser, der sich aus ihnen über die uns bekannte äthiopische Litteratur unterrichten will, nicht ganz vergeblich zu ihnen greife.

Die äthiopische Litteratur muſs als das genommen und dargestellt werden, was sie wirklich ist, eine der christlich-orientalischen Litteraturen, und zwar eine ihrer anspruchslosesten; sie muſs aus der Landesgeschichte, dem Charakter des abessinischen Volkes und den Geschicken der christlichen Kirche Ägyptens verstanden werden. Freilich hätten Theologie und Kirchenwesen, Heiligengeschichte und dergleichen nur ganz summarisch, die uns mehr interessierende Volkslitteratur jedoch bedeutend ausführlicher behandelt werden können; aber das hätte ein falsches Bild von dem wirklichen Tatbestande gegeben. Die Volkslitteratur verdiente einmal eine eigene Darstellung, doch in einem Gesamtbilde durfte ihr nicht mehr Raum zuerkannt werden, als hier geschehen ist.

Die vorliegende Arbeit ist bereits im September 1905 abgeschlossen und abgeschickt worden; seitdem ist eine kurze zusammenfassende Darstellung der äthiopischen Litteratur von Nöldeke in der »Kultur der Gegenwart« erschienen. Diese sowie die seither erschienenen Textausgaben, deren Zahl aber sehr gering ist, haben bei der Abfassung also nicht herangezogen werden können. Was bis dahin veröffentlicht war, ist gewissenhaft benutzt worden, namentlich Dr. Conti Rossinis Note per la storia letteraria abissina, ferner seine übrigen Arbeiten sowie die vieler anderer Gelehrter, von denen hier genannt seien: Guidi, Basset, Pereira, Halévy, Perruchon, Charles, Turaiev, Bezold,

Praetorius, Nöldeke, ganz besonders aber August Dillmann (gest. 1894), der Neubegründer der äthiopischen Philologie in Europa im 19. Jahrhundert.

Zur Umschreibung äthiopischer Worte.

Über die Zeichen ḥ, ḳ, ṣ, ṭ, y, ʼ, ʻ ist folgendes zu bemerken: ḥ ist ein scharfes, tief aus der Kehle hervorgestoſsenes h, im Amharischen heute wie h gesprochen; ḳ ein am Hintergaumen artikuliertes k mit direkt folgendem Stimmabsatz, aber ohne Aspiration; ṣ ein am Zahnfleisch artikuliertes, scharf hervorgestoſsenes s mit Stimmabsatz; ṭ ein am Zahnfleisch artikuliertes unaspiriertes t mit Stimmabsatz; y gleich deutschem j; ʼ Stimmabsatz wie in deutschem Abart zwischen b und a; ʻ ursprünglich ein tiefer knarrender Kehllaut, heute im Amharischen gleich ʼ. Die Vokale a und e sind kurz, ā, ē sowie alle i, o, u sind lang. Nur in einigen wenigen arabischen Worten sind ī und ū als lange Vokale neben kurzen i und u gebraucht.

Historische Einleitung.

Unter äthiopischer Litteratur verstehen wir die Litteratur der christlichen Bewohner Abessiniens. Sie ist zum gröſsten Teile in einer Sprache geschrieben, die ursprünglich nach dem Volke, von dem sie stammt, Geʿez-Sprache genannt wurde und auch heute noch so bezeichnet wird, die aber vielfach auch schlechthin äthiopisch genannt wird, da man den Namen Äthiopien speziell auf Abessinien übertrug, und da sie bis in die neuere Zeit die Litteratursprache von Abessinien-Äthiopien geblieben ist. Diese Sprache ist nahe verwandt mit der der südarabischen Inschriften, die etwa aus den letzten tausend Jahren v. Chr. und den ersten sechs christlichen Jahrhunderten stammen; Abkömmlinge der alten südarabischen Dialekte haben sich zwar in kleinen Gebieten Südarabiens und auf der Insel Sokotra erhalten, aber sie haben sich weit von jenen entfernt und demgemäſs noch weiter vom Geʿez und den ihm verwandten heutigen Sprachen Abessiniens. Aus der Sprachverwandtschaft wie aus historischen Gründen ergibt sich, daſs der Geʿez-Stamm sowie die ihm nahestehenden Stämme aus Südarabien nach Abessinien ausgewandert sein müssen, daſs sie also zur semitischen Rasse gehören. Nun finden sich aber in Abessinien manche nicht semitische Stämme, die sich vielfach mit den Semiten vermischt, auch deren Sprache angenommen und daher zur Schaffung der äthiopischen Litteratur beigetragen haben. Es ist ja, um das Werden einer Litteratur zu verstehen, nicht nur nötig, sich mit der Geschichte des Landes, in dem sie geworden, sondern auch mit den Volkselementen, die eine Litteratur hervorgebracht haben, vertraut zu machen.

Abessinien ist ein Land der Kontraste in mehr denn einer Hinsicht. In neuester Zeit sehen wir dort z. B. Eisenbahnen, Telegraph und Telephon neben den allerprimitivsten Pflugscharen. Doch die Natur hat hier die schärfsten Gegensätze ausgeprägt.

An der Küste des Roten Meeres entlang ziehen sich glühend heiſse Tiefebenen, teilweise öde Sandwüsten, dahinter steigen die Berge zu gewaltiger Höhe an. In der Ebene herrscht ein tropisches Klima, auf den Bergen ein gemäſsigtes, ja im Winter fällt hier Schnee. Im Hochlande dauert die Regenzeit von Juni bis September, im Tieflande von Dezember bis März. Aber auch im Hochlande finden wir steile Bergrücken neben tief einschneidenden Tälern, Brutstätten für Fieber. Eine charakteristische Eigenart der abessinischen Bergformation sind die vielen Tafelberge, die dort zu Lande ambā heiſsen; sie sehen abgestumpften Kegeln ähnlich. Auf vielen dieser Ambas stehen Klöster und Kirchen, die manchmal gerade wie bei uns im Mittelalter zu Festungen gedient haben. In den Chroniken begegnen sie uns oft; in vielen Fällen wird um sie gekämpft, in manchen anderen werden fleiſsige Mönche auf ihnen in Ruhe und Sicherheit Handschriften abgeschrieben, Werke anderer Litteraturen ins Geʿez übersetzt oder auch eigene Schriften verfaſst haben.

Den Gegensätzen in der Natur entsprechen Gegensätze in der Abstammung der Bevölkerung. Abessinien ist wahrscheinlich nacheinander von drei verschiedenen Rassen besiedelt worden, und die Nachkommen dieser Rassen finden sich, obwohl vielfach Mischungen vorgekommen sind, noch heute nebeneinander. Es scheint, daſs ganz Abessinien in ältester Zeit von afrikanischen Ureinwohnern, Negerstämmen, bewohnt war. Diese mögen von den Nilufern her eingewandert sein. Die nächste Schicht ist die Einwanderung eines Zweiges der groſsen hamitischen Familie. Wir kennen drei Hauptgruppen von Hamiten: die ägyptische, d. h. das alte Kulturvolk der Ägypter mit ihren Nachkommen, die libysch-berberische und die äthiopische, die auch kuschitische genannt wird nach dem biblischen Namen Kusch für Äthiopien. Die Hamiten sind aller Wahrscheinlichkeit nach mit den Semiten urverwandt und haben mit ihnen zusammen gewohnt. Ihr Ursitz kann in Asien oder in Afrika gewesen sein; es scheint jedoch mancherlei dafür zu sprechen, daſs er in Asien war, und zwar in dem Teile von Asien, der erdgeschichtlich eng mit Afrika zusammenhängt, am ehesten also in Arabien bis zum unteren Zweistromlande hin. Von Arabien aus haben sich zu verschiedenen Zeiten Völkerströme nach

Norden und Osten ergossen; die nach Osten sich richtenden scheinen an zwei Stellen eingesetzt zu haben, einer nördlichen, über die Sinaihalbinsel, und einer südlichen, über die Strafse Bab el-Mandeb. Wir hätten dann also zunächst zwei hamitische Ströme, den nördlichen, bedeutend stärkeren, der Ägypten überflutete und bis nach Marokko vordrang, und den südlichen, der sich im heutigen Abessinien festsetzte, die Ureinwohner vertrieb, sich aber auch weit nach Süden bis zum Gebiete der Äquatorialseen und der Suaheli ausbreitete. Die Hauptstämme sind die Somali auf dem afrikanischen Osthorn, die ʿAfar oder Danākil (Plural von Dankali) nördlich davon, die Galla oder, wie sie sich selbst stets nennen, Oromo, die bis weit nach Süden hin wohnen, endlich die Agau im eigentlichen abessinischen Hochlande, wo sie seit ihrer Einwanderung den Grundstock der Bevölkerung gebildet haben; zu den Agau gehören auch die Falascha, die eigentümlichen abessinischen Juden, auf die wir später bei der Besprechung der theologischen Litteratur noch zurückkommen werden. Wann diese Einwanderung stattfand, wissen wir nicht; jedenfalls wird sie wohl noch vor die Zeit der ältesten ägyptischen Denkmäler fallen. In historische Zeit führt uns dann die dritte, die semitische Einwanderung. Da, wie sich aus Nachrichten bei griechischen Schriftstellern ergibt, im ersten nachchristlichen Jahrhundert bereits ein ziemlich gefestigtes semitisches Reich von Aksum existierte, so mufs die Einwanderung der Semiten bereits mehrere hundert Jahre v. Chr. begonnen haben; auch scheinen die ältesten in Abessinien gefundenen Inschriften in südarabischen Charakteren bis in die Zeit v. Chr. hinaufzugehen. Jene Einwanderung ist aber nicht eine einmalige gewesen, sondern ein allmählicher Prozefs, der sogar heute noch andauert. Wie viel verschiedene Stämme, die auch in ihren Dialekten Unterschiede aufwiesen, aus Arabien in diese Gegenden ausgewandert sind, können wir nicht genau feststellen. Immerhin lassen sich zwei Hauptgruppen unterscheiden, eine nördliche und eine südliche. Die nördliche wird in alter Zeit durch das Geʿez-Volk repräsentiert, die südliche durch die Vorfahren der heutigen Amharer und ihrer Nachbarn, soweit sie semitischer Abkunft sind. Letztere sind die Bewohner der grofsen Provinz Amhara, östlich und südöstlich vom Tsānā-See, von Schoa und Godscham und anderer kleinerer Gebiete. Ihre Sprache, die

schon in alter Zeit vom Ge'ez ziemlich verschieden gewesen sein mufs, wird amāriñā oder amharisch genannt. Das Ge'ez-Volk setzte sich in der Umgegend von Aksum, in der Provinz Tigre, fest; es schuf das älteste Staatengebilde von Abessinien und mit dem Eindringen des Christentums eine Litteratur. Vom Ge'ez stammt die heutige Sprache jener Gegenden, das Tigray oder Tigriña, ab. Noch altertümlicher als das Tigriña und teilweise dem Ge'ez noch näher stehend ist die Tigre-Sprache, die von einer Schwestersprache des Ge'ez abstammt, und die in der heutigen italienischen Colonia Eritrea gesprochen wird. In manchen Fällen können wir nachweisen, wie ein hamitisches Volk eine semitische Sprache angenommen hat, ja, heute sehen wir solche Prozesse sich vor unseren Augen abspielen.

Schliefslich ist noch eine vierte, aber nicht so radikale Völkerverschiebung zu erwähnen, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vor sich ging. Um jene Zeit wandten sich die Galla nach Norden, drangen in die südlichen Provinzen Abessiniens ein und führten viele für das Land sehr unheilvolle Kriege.

Von diesen verschiedenen Völkern sind die Semiten die hauptsächlichen Träger der Kultur und Litteratur. Ihre Kulturleistung ist zwar im Vergleiche mit der anderer Völker ziemlich gering gewesen, aber sie bildet doch einen grofsen Fortschritt über das Niveau der Kuschiten und Neger hinaus. Man mufs gerade in Abessinien mehr als irgendwo anders Kultur und Litteratur aus den gegebenen Verhältnissen heraus zu verstehen suchen. Wo Rassengegensätze immer scharf aufeinanderstofsen, wo, um den fast nie zu erreichenden Frieden zu gewinnen, ewig Kriege geführt werden müssen, wo die höher stehende Rasse in der Minderzahl ist und die niedriger stehende zwar zeitweise unterjocht, dann aber sich mit ihr vermischt und teilweise ganz in sie aufgeht — da kann sich schwerlich ein hochentwickeltes Geistesleben heranbilden. Dazu kommt, dafs Aberglaube und religiöse Ekstase gerade in der Natur der afrikanischen Rassen tief wurzeln; sie haben auch dem Wesen und der Litteratur der Abessinier ein eigentümliches Gepräge gegeben. Was an Intelligenz vorhanden war, ging in Theologie und Zauberei oder in Kriegführung auf; zum grofsen Teile aber ging es ganz verloren, da die Bedingungen zur Entwicklung und vor allem Anregungen durch die grofsen Kulturen und Litteraturen der Welt fehlten.

Wir sehen bei verschiedenen Männern in der Geschichte der abessinischen Litteratur redliches Streben und Mühen; sie konnten aber nur aus dem im Lande Gegebenen das Beste machen, soweit es in ihrer Macht stand. Ganz besonders müssen wir hier zweier Männer gedenken, die beide den Namen Zar'a Yā'ḳob führten: der eine war König im 15. Jahrhundert, der andere ein Mönch im 17. Jahrhundert; aber der Mönch überragt den König ganz bedeutend. Dieser Mönch war der einzige, wirklich originelle Denker Abessiniens, soweit uns die Litteratur bekannt ist. Bei fast allen Kulturen und Litteraturen sind Anregungen von aufsen nötig gewesen, um sie zu voller Blüte zu entfalten. Die Anregungen, die an das christliche Abessinien herantraten, haben zwar eine christlich-theologische Litteratur geschaffen; ohne sie hätten wir vielleicht überhaupt keine äthiopische Litteratur. Aber von den grofsen Kulturströmungen der Welt ist Abessinien unberührt geblieben, hauptsächlich wegen des tödlichen Hasses zwischen Christen und Mohammedanern, von denen die letzteren doch die gegebenen Vermittler gewesen wären. Wir müssen daher um des geschichtlichen Hintergrundes willen einen kurzen Blick auf die politische Geschichte Abessiniens werfen.

Wie bereits erwähnt, finden wir im 1. Jahrhundert n. Chr. ein semitisches Reich in Nordabessinien vor, mit der Hauptstadt Aksum. Das ist also die erste sichere Kunde von dem Reiche, das man, den einheimischen Legenden folgend, bis in die Zeit Salomos und der Königin von Saba hat hinaufrücken wollen. Aber schon vor dieser Zeit haben Ansiedelungen von Südarabern dort bestanden, wie wir aus den ältesten Inschriften erkennen. Die Könige von Aksum dehnten ihr Reich nach Norden und Nordwesten aus, aber auch nach Süden, und unternahmen gelegentlich Kriegszüge ins Mutterland Arabien. Sichere Kunde haben wir im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. aus den altäthiopischen Königsinschriften in Aksum. Eine zweisprachige Inschrift, griechisch und altäthiopisch, die von den Kriegstaten des Königs 'Aizana berichtet, sowie eine altäthiopische Inschrift des Königs Ela-'Amida gehören wohl in das 4. Jahrhundert. Beide sind in linksläufiger südarabischer Schrift abgefafst; die des 'Aizana ist aber noch einmal in äthiopischer Schrift wiederholt. Von Ela-'Amida stammt wohl auch eine grofse Inschrift, deren Anfang

zerstört ist. Dann folgen zwei Inschriften eines Königs, dessen Name Tazana nicht ganz feststeht, vielleicht aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts; die letzten drei sind in der rechtsläufigen vokalisierten Schrift, wie wir sie aus den äthiopischen Handschriften kennen, eingemeifselt. Tazana berichtet von Kriegstaten, von der Ausdehnung des Reiches und der Errichtung von Thronsesseln für die Götter. In seiner ersten Inschrift ist er noch Heide, in der zweiten ist er Christ. Schon die Schrift zeigt, dafs eine neue Zeit angebrochen ist. Bei der Umwandlung der Schrift mögen die christlichen Missionare beteiligt gewesen sein; ähnliche Vorgänge haben sich ja auch bei der Christianisierung anderer Länder abgespielt. Die Einführung des Vokalsystems ist doch wohl am ehesten auf die bewufste Tätigkeit eines Mannes zurückzuführen; freilich hat er bereits eine unvokalisierte Schrift vorgefunden, die sich allmählich aus der südarabischen zu der speziell äthiopischen Form entwickelt hatte. Über die Entstehung des Christentums in Abessinien und die Übersetzung der Bibel ist noch sehr wenig Sicheres bekannt; immerhin lassen sich zwei verschiedene Einflüsse konstatieren, griechische und aramäische. Dies spiegelt sich auch noch in der altchristlichen Kirchengeschichte wieder, nach der ein antiochenischer Kaufmann die erste Kunde vom Christentum nach Abessinien brachte; Antiochien war ja der Mittelpunkt des griechisch-syrischen Lebens. Nach dieser Überlieferung erzählen denn auch die Abessinier selbst, wie jener Kaufmann Meropios, auf einer Fahrt nach Indien begriffen, an die Küste Abessiniens verschlagen wurde, wie seine beiden Söhne Aidesios und Frumentios in Abessinien aufwuchsen, an den aksumitischen Hof kamen und von dort aus später das Christentum einführten. Frumentios soll dann unter dem Namen Abbā Salāmā der erste Patriarch von Abessinien geworden sein. Bald danach, wahrscheinlich um 500, sind nach der Überlieferung die »neun Heiligen« nach Abessinien gekommen, um die christliche Lehre zu befestigen und auszubreiten. Ihre Namen sind mit wenigen Varianten ziemlich gut überliefert. Sie waren wohl meist syrische Mönche, die über Südarabien oder vielleicht auch über Ägypten nach Abessinien kamen.

Um jene Zeit trat Abessinien auch wieder in nähere Beziehungen zu Südarabien; vielleicht zuerst durch die bedrängten südarabischen Christen zuhilfe gerufen, machten die aksumitischen

Könige oder ihre Feldherren dann Eroberungszüge und gelangten für kurze Zeit in den Besitz von Teilen dieser alten Kulturländer, ja ein Feldherr drang sogar bis Mekka vor. Was wir über diese Kriege wissen, ist mühsam aus teilweise sich widersprechenden Berichten auswärtiger Schriftsteller zusammengestellt. Die Abessinier haben nur eine dunkle Erinnerung an diese Vorgänge bewahrt.

Von etwa 600 bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts sind wir über die Geschicke Abessiniens ganz im unklaren. Freilich finden sich in äthiopischen Handschriften fortlaufende Listen der Könige von Salomo an. Diese sind jedoch im einzelnen sehr unzuverlässig und widersprechen sich vielfach, sie geben auch teilweise für die Länge der Zeit zu wenig Namen. Immerhin werden sich aus ihnen sowie aus einer systematischen Verarbeitung aller aksumitischen Münzen, die wohl zum grofsen Teile aus der unter griechischem Einflusse stehenden Zeit stammen, noch neue Resultate zur älteren Geschichte Abessiniens ergeben. Die dunklen Jahrhunderte werden von Kriegen mit den Hamiten und den Nachbarländern angefüllt sein. So finden wir einen Krieg zwischen Abessinien und Nubien aus dem 7. Jahrhundert in der Geschichte der alexandrinischen Patriarchen erwähnt. Noch mehrere andere vereinzelte Notizen, die sich auf die Geschichte Abessiniens beziehen, kommen in den Lebensbeschreibungen jener Patriarchen vor. Diese Tatsache schon deutet darauf hin, dafs die Beziehungen zwischen der koptischen Kirche und der abessinischen nicht unterbrochen wurden, wie wir dann ja auch genau darüber unterrichtet sind, dafs von etwa 1300 ab alle abessinischen Metropoliten vom koptischen Patriarchen geweiht und nach Abessinien geschickt wurden. In die Zeit von 600—1300 fällt wohl die gröfsere Ausbreitung des Christentums nach Süden hin. Wahrscheinlich hat sich auch die Sage vom salomonischen Ursprunge der Dynastie ausgebildet; da sie um 1270 schon ganz feste Wurzeln im abessinischen Volke geschlagen hat und da dieser Ursprung als Begründung für die Ansprüche auf den Thron geltend gemacht wird, so kann jene Legende nicht erst damals aufgekommen sein. Wie sie im einzelnen entstanden ist, wissen wir nicht. Wahrscheinlich geht sie auf die biblische Geschichte von der Königin von Saba zurück, und sie mag also rein litterarischen Ursprungs sein; man nahm

an, die Königin von Saba sei Königin von Abessinien gewesen. Vielleicht haben sogar auch die abessinischen Juden zu ihrer Ausbildung beigetragen. Diese Sage wird später unter der historischen Litteratur ausführlicher dargestellt werden bei der Besprechung des Hauptwerkes der Geʿez-Litteratur, des Kebra Nagast. Mit ihr hängt vielleicht die immer mehr aufkommende Bezeichnung »Äthiopien« und »äthiopisch« zusammen. Die alten von den Ägyptern und Griechen erwähnten Äthiopen haben nichts mit den abessinischen Semiten zu tun. Da aber jener Name bereits von ʿAizana auf Nordabessinien angewandt wurde, und da vor allem die Äthiopier mehrfach in der griechischen Bibel genannt werden, nahmen die Abessinier diesen Namen allmählich ganz in Anspruch, eben um ihre Geschichte in die biblische Zeit hinaufzurücken. Parallelen hierzu finden sich auch bei Völkern, die zum Islam bekehrt wurden; so leiten sich z. B. die Tscherkessen, die Somali, die muslimischen Nordabessinier von den Ḳoraisch her, dem Stamme des Propheten Mohammed.

Das aksumitische Reich zerfiel in jener Zeit. Andere Herrscherhäuser kamen auf, von denen uns nur das der Zāguē etwas näher bekannt ist. Letzteres wird in den abessinischen Chroniken öfters erwähnt; seine Könige sind »Nichtisraeliten«, keine Nachkommen Salomos. Es stammte aus einer zentralabessinischen Provinz und hat etwa von 1150—1270 den abessinischen Thron innegehabt. Die Namen der einzelnen Könige sind überliefert, und zwei von ihnen sind sogar zu Heiligen geworden.

Da erhob sich von Süden her, von Schoa, Yekuno Amlāk, ein Sprofs des alten salomonischen Hauses, wie berichtet wird, und vertrieb mit Hilfe seines Landsmannes, des grofsen Nationalheiligen Takla Hāymānot, die Zāguē. Er machte sich zum Oberkönig (negūsa nagast, d. h. König der Könige), und der Schwerpunkt des Reiches wurde nach dem Süden verlegt. Auch soll er einen Vertrag mit Takla Hāymānot geschlossen haben, in dem der Kirche ganz ungeheuerliche Rechte und Besitzungen abgetreten wurden. Schenkungen an einzelne Klöster sind oft genug vorgekommen, und es sind auch Schenkungsurkunden entdeckt worden, die zum Teile in die Zeit vor Yekuno Amlāk hinaufreichen. Aber dafs ein König ein Drittel seines Reiches

an die Kirche abtrat, ist etwas zu viel. Überhaupt ist die ganze Geschichte des Takla Hāymānot legendarisch ausgeschmückt. Immerhin zeigt die Überlieferung, dafs neben den weltlichen Ansprüchen auch die Geistlichen zu jener Zeit zu ihrem Rechte zu gelangen suchten.

Von nun an haben wir eine ganz feste Chronologie der Regierungen bis auf unsere Zeit. Ausführliche Chroniken setzen freilich erst in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ein, aber wir sind auch über die Ereignisse von 1270—1434 einigermafsen unterrichtet, besonders über die Zeit des tatkräftigen Königs ʿAmda Ṣion (1314—1344), der sehr erfolgreich gegen die Mohammedaner kämpfte, aber auch im Innern viele Unruhen niederzuschlagen hatte; letztere gingen besonders von den Mönchen aus. In diesen Kämpfen zeigt sich auch schon der später noch mehr gesteigerte Gegensatz zwischen Nord und Süd, Tigrinern und Amharern.

Das sogenannte salomonische Haus herrschte nun ohne Unterbrechung bis zum Jahre 1855; nur einmal regierte ein König, der als Usurpator angesehen wurde, der aber mütterlicherseits doch vom Königshause abstammte, Justus (1711—1716), und hin und wieder war einmal ein Jahr oder einige Monate Anarchie. Aber zum Schlusse, gegen Ende des 18. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 19., war die »Herrschaft« dieses Hauses sehr problematisch, da die wirkliche Macht in den Händen der tatsächlich unabhängigen Unterkönige lag.

Eine der wichtigsten Perioden für die Entwicklung der äthiopischen Litteratur war die Regierung des Königs Zar'a Yāʿḳob (1434—1468). Er kam als älterer Mann auf den Thron und suchte seine Herrscherpflichten bewufst nach Kräften zu erfüllen. Von hohem persönlichen Mute, focht er manch harten Straufs gegen die Muslime im Süden und Osten des Reiches, sowie gegen die heidnischen Hamiten, die Falascha und die Neger; doch er suchte auch den inneren Frieden des Reiches zu sichern und die christliche Kirche seines Landes zu reformieren und zu festigen.

Im folgenden Jahrhundert traten Ereignisse ein, die für Abessinien von grofser Bedeutung wurden: der Eroberungszug der Mohammedaner, die Ankunft der Portugiesen und Jesuiten, das Vordringen der Galla. Bereits unter König Eskender (1478

bis 1494) war ein Gesandter des portugiesischen Königs in Abessinien gewesen und hatte die Kunde von dem christlichen Könige in Afrika nach Europa gebracht. Lange sah man in diesem König den sagenhaften Priester Johannes. Als die Königin Helena für ihren minderjährigen Sohn Lebna Dengel (1508–1540) die Regierung führte und mit Schrecken die aufsteigende Macht der Mohammedaner im Südosten des Reiches gewahrte, erinnerte sie sich des portugiesischen Gesandten und schickte einen Armenier namens Mathaeus nach Portugal, der dort im Jahre 1513 ankam. Noch ehe Antwort kam, hatte Lebna Dengel den Thron bestiegen und den Emir von Harar bereits geschlagen. Hier in Harar, das gegenwärtig die gröfste Handelsstadt Ostafrikas ist, hatte sich ein mohammedanisches Emirat herausgebildet, neben dem weiter der Küste zu gelegenen muslimischen Königtume Adal, das den Hafenort Zeila an der heute englischen Somaliküste zur Hauptstadt hatte. Gegen Adal hatten schon ʿAmda Ṣion und seine Nachfolger gekämpft; jetzt erstand den Christen in dem aufblühenden Emirat ein noch gefährlicherer Gegner. Im Jahre 1520 kam der portugiesische Gesandte de Lima in Abessinien an, und erst im Jahre 1526 kehrte er mit einem Abgesandten Lebna Dengels zurück, um ein Bündnis zwischen Portugal und Abessinien zu schliefsen. Inzwischen hatten die Muslimen weitere Erfolge errungen, und im Jahre 1527 begann der Eroberungszug des erbittertsten Feindes, den Abessinien je gehabt, des Emirs von Harar Aḥmed ibn Ibrāhīm el Ghāzī mit dem Beinamen Grāñ (d. h. linkshändig). Grāñ trieb den König immer weiter nach Norden, eroberte ein Gebiet nach dem anderen, zerstörte und verbrannte die Kirchen und machte sich zum Herrn von fast ganz Abessinien. Lebna Dengel suchte sich tapfer zu halten, vermochte aber wenig gegen die Übermacht der Feinde, die von den Türken unterstützt und mit Feuerwaffen ausgerüstet waren; er schickte noch einmal um Hilfe nach Portugal, starb aber im Jahre 1540, ehe sie ankam. Sein Sohn Galāudēos (Claudius), wie sein Vater ein verständiger und tapferer Herrscher, der auch von den Europäern, die mit ihm in Berührung kamen, als solcher geschildert wird, übernahm die Regierung und nahm den Kampf gegen den Erbfeind wacker auf. Er errang zuerst einen kleinen Sieg, schickte aber auch zugleich einen Brief an den Papst Paul III. mit der Bitte um Hilfe; hierin vergleicht er die Abessinier mit

Schafen, die von den Araberwölfen gehetzt werden. Dann kam im Jahre 1541 ganz unerwartet eine portugiesische Flotte in Massaua an, nachdem der König schon wieder geschlagen war und sich nach Süden zurückgezogen hatte. Da ging der Statthalter von Nordabessinien mit der Bitte um Hilfe zu den Portugiesen. Vierhundert Mann unter Christoph da Gama, einem Sohne des grofsen Entdeckers Vasco da Gama, landeten und kamen den bedrängten Christen zu Hilfe. Dieser tapferen Heldenschar ist es zu verdanken, dafs Abessinien nicht völlig vernichtet wurde. Zwar wurde Christoph selbst von den Muslimen gefangen genommen und getötet; aber deren Macht wurde gebrochen, und als im Jahre 1543 Grāñ in einer Schlacht von einem Portugiesen getötet war, wurde das christliche Reich wieder aufgerichtet. Von den portugiesischen Soldaten blieben die meisten im Lande zurück und heirateten einheimische Frauen. Dann nach zehn Jahren kamen die Jesuiten nach Abessinien, um die Kirche für Rom zu gewinnen. Im Jahre 1555 langte ein einfacher Priester namens Rodriguez als Abgesandter an, verliefs aber nach einem Jahre unverrichteter Sache das Land. Kurz darauf folgte der Bischof André de Oviedo, vorausgesandt von Nunes de Barreto, der vom Papste zum Patriarchen von Abessinien ernannt war, aber in Goa in Indien den Verlauf der Dinge abwartete. König Galāudēos nahm alle Abgesandten freundlich auf, weigerte sich aber standhaft, den Glauben seiner Väter aufzugeben. Er disputierte selbst mit den Jesuiten über Glaubenssachen und verfafste ein auch in Europa viel besprochenes Glaubensbekenntnis. Vielleicht hätte de Oviedo mit mehr Geschick und weniger heftigen Angriffen auf die abessinische Kirche den Anschlufs der letzteren erreichen oder besser vorbereiten können, was für das Land kein Schaden gewesen wäre, da es dann näher zu Europa in Beziehungen getreten und sein völlig erstarrtes und mit dem krassesten Aberglauben durchsetztes Christentum gegen ein höher stehendes eingetauscht hätte. So mufste auch de Oviedo den König verlassen; er blieb aber noch in Abessinien, um an seiner Aufgabe weiterzuarbeiten. Im Jahre 1626 gelang es freilich dem Jesuiten Affonso Mendes, den König Susneos zum Anschlufs an die römische Kirche zu bewegen. Aber der Wechsel war so plötzlich und gewaltsam, und das Volk war innerlich noch so wenig darauf vorbereitet, dafs erbitterte Religionsstreitigkeiten

und Verfolgungen entstanden. Der Nachfolger des Susneos, König Fāsiladas (1632—1667) suchte anfangs Frieden zwischen beiden Kirchen zu halten, vertrieb dann aber die portugiesischen Geistlichen unter grausamen Gewalttaten für immer.

Inzwischen waren die Galla ins Land eingefallen, gerade zur Zeit, als der Kampf zwischen Christen und Mohammedanern heftig tobte, kurz vor oder nach dem Regierungsantritte des Königs Galāudēos; wahrscheinlich waren sie gerade durch diese Kämpfe angelockt. Von nun an hatten fast alle abessinischen Könige mit den Galla zu kämpfen, die sehr geschickte Krieger waren und immer und immer wieder das ihnen aufgezwungene Joch abschüttelten.

Mit der Regierung des Fāsiladas hört die politisch wichtige Geschichte Abessiniens auf; auch die äthiopische Litteratur, die bis dahin immer noch Leben gezeigt hatte, versiegt allmählich, mit Ausnahme der annalistischen Geschichtschreibung, die weiter geführt wird. Es möge noch erwähnt werden, dafs in der Zeit von 1675—1696 zwischen den Niederländern und Abessiniern Gesandtschaften und Geschenke ausgewechselt wurden; die Anregungen hierzu waren vielleicht von dem Lübecker Abenteurer Peter Heyling ausgegangen, der 1634 nach Abessinien kam und dort längere Zeit lebte, von König und Volk hoch geachtet. Die Niederländer schenkten dem König zwei grofse Glocken, die noch heute in Gondar, nördlich vom Tsānā-See, der früheren Hauptstadt des Reiches, das Volk zum Gebete rufen.

Die Macht der salomonischen Könige verfiel ganz und gar, bis ihr auch nominell ein Ende gemacht wurde von dem Eroberer Kāsā, der durch eigene Kraft und Intelligenz fast ganz Abessinien unterwarf und im Jahre 1855 sich als Theodor II., König der Könige von Äthiopien, krönen liefs. Er geriet in den bekannten unglücklichen Konflikt mit den Engländern und ging, als er die Hoffnungslosigkeit seiner Lage auf der Bergfeste Magdala erkannt hatte, selbst in den Tod (1868). Ihm folgte dann Johannes IV., der 1889 im Kampfe gegen die Derwische fiel. Seit 1889 herrscht Menelik II., der früher König von Schoa gewesen war und mit Hilfe der Italiener auf den Thron kam. Die Genealogie der drei letzten Könige ist von den Hofgenealogen natürlich auch mit der salomonischen Abstammung in Einklang gebracht worden; darum ist der jetzige Herrscher auch der zweite seines Namens, da der

Sohn Salomos und der Königin von Saba der erste Menelik war; dieser Name ist vielleicht ursprünglich ein einheimischer Name, dessen Bedeutung nicht ganz feststeht, und wäre dann erst künstlich mit dem arabischen bin il-ḥakīm, »Sohn des Weisen«, d. h. Salomos, in Verbindung gebracht worden.

Tabelle der äthiopischen Könige von 1270—1706.
(Mehrere Könige haben zwei oder auch drei Namen.)

1270—1285	Yekuno Amlāk,
1285—1294	Salomon I., Yāgbe'a Ṣion,
1294—1297	Bāḥr Asgad und Ṣenfa Asgad,
1297—1299	Ḥezba Ar'ed und Ḳedma Asgad und Dschin Asgad,
1299—1314	Wedem Ra'ād (oder Ar'ed),
1314—1344	'Amda Ṣion I., Gabra Masḳal,
1344—1372	Newāya Krestos, Saifa Ar'ed,
1372—1382	Newāya Māryām, Wedem Asfarē,
1382—1411	Dāwit (David) I.,
1411—1414	Tēodros (Theodor) I.,
1414—1429	Yesḥaḳ (Isaak), Gabra Masḳal,
1429—1430	Endreyās (Andreas),
1430—1433 (Mai)	Takla Māryām, Ḥezba Nañ,
1433 (Mai — September)	Sarwē Iyasus, Mehrekā Nañ,
1433—1434	'Amda Iyasus, Badel Nañ,
1434—1468	Zar'a Yā'ḳob, Konstantin I.,
1468—1478	Ba'eda Māryām I., Cyriacus,
1478—1494 (Mai)	Eskender, Konstantin II.,
1494 (Mai — November)	'Amda Ṣion II.,
1494—1508	Nā'od, Anbasā Baṣar,
1508—1540	Lebna Dengel, David II., Wanāg Sagad I.,
1540—1559	Galāudēos (Claudius), Aṣnāf Sagad I.,
1559—1563	Minās, Wanāg Sagad II., Admās Sagad I.,
1563—1597	Sarṣa Dengel, Malak Sagad I.,
1597—1603 1605—1607	Yā'ḳob, Malak Sagad II.,
1603—1604	Za-Dengel, Aṣnāf Sagad II.,
1604—1605	Anarchie.
1607—1632	Susneos, Malak Sagad III., Selṭān Sagad I.,
1632—1667	Fāsiladas, Selṭān Sagad II., 'Ālam Sagad,
1667—1682	Johannes I., A'lāf Sagad,
1682—1706	Iyāsu I., Adyām Sagad I.

I. Geschichtlicher Überblick über die Entwicklung der äthiopischen Litteratur.

Obgleich Abessinien von den grofsen Kulturströmungen der Welt wegen seiner Lage und seiner inneren Zustände unberührt geblieben ist, so ist seine Litteratur doch wieder zum gröfsten Teile eine Übersetzungslitteratur und verdankt ihren Ursprung und ihre Förderung dem Auslande, aber eben dem Auslande, das seinerseits sich in sehr engen Bahnen bewegt, dem orientalischen Christentume. So hat Abessinien viel empfangen, aber nichts gegeben. Und doch wäre auch letzteres möglich gewesen, hätten die Dinge anders gelegen: die wenigen Proben volkstümlicher Poesie, die wir aus älterer Zeit kennen, sind voller Kraft und Originalität, und ein Mann wie der Mönch Zar'a Yā'ḳob sprach zur Zeit des Dreifsigjährigen Krieges Gedanken aus, die in Europa erst zur Zeit des Rationalismus in der Litteratur zur Geltung kamen. Aber die geistlichen Kreise Abessiniens, in deren Händen die Litteratur lag, verachteten das Geschwätz der volkstümlichen Sänger und wufsten kaum etwas von Zar'a Yā'ḳob; wie viel weniger war es da möglich, dafs das Ausland etwas von diesen Dingen erfahren hätte. So geht denn die äthiopische Litteratur ihren einsamen Weg, bis sie versiegt, holt ihren Stoff von Zeit zu Zeit von den orientalischen Glaubensgenossen und entwickelt sich eng mit der Geschichte des Landes verknüpft.

Die Hauptperioden der Landesgeschichte sind im vorhergehenden angedeutet; dementsprechend können wir auch die Hauptperioden der Litteraturgeschichte gliedern, und zwar unterscheiden wir am besten fünf Perioden: 1. die aksumitische Periode, von etwa 400—700; 2. die Periode des Wiedererwachens der weltlichen und geistlichen Macht, von 1270 bis ca. 1430; 3. die Zeit des Königs Zar'a Yā'ḳob und seiner nächsten Nachfolger, von 1430—1520; 4. die Zeit der grofsen Kriege gegen Muslimen und Galla und der ersten Religionsstreitigkeiten, von 1520—1600; 5. die Zeit der Religionskämpfe im 17. Jahrhundert.

Die Geschichte der äthiopischen Litteratur ist vielmehr eine Geschichte von Büchern und Institutionen als eine Geschichte

von Menschen und Ideen. Das persönliche Element tritt sehr zurück, nur in wenigen Fällen kennen wir die Namen der Verfasser oder Übersetzer, und selten wissen wir etwas Näheres über ihr Leben. Hier hat kaum eine einzige kraftvolle Persönlichkeit ihr Leben und ihre Ideen zu wirklich litterarischem Ausdrucke gebracht.

1. Die aksumitische Periode.

Die altäthiopischen Könige, die ihre Taten in grofsen Inschriften verewigten, mögen vielleicht auch Chroniken für ihre Archive haben schreiben lassen; das Amt eines »Hüters des Gesetzes und Schreibers von Aksum« kommt in der Bekehrungsgeschichte Abessiniens vor. Aber von alledem ist uns nichts erhalten. Die wirkliche Litteratur beginnt erst mit dem Christentume. Wohl im 5. Jahrhundert wurden die Evangelien übersetzt, dann folgten die anderen Teile des Neuen und Alten Testaments. Dazu kamen mehrere apokryphe und pseudepigraphische Schriften der alten Kirche, die hier in Abessinien gute Aufnahme fanden und auch kanonisch wurden; die letzte Schrift, die in dieser Periode übersetzt wurde, scheint das Buch Sirach zu sein, das im Jahre 678 aus dem Griechischen übertragen sein soll. Aufser den biblischen Schriften drangen auch noch einige andere theologische Werke ein, wie die Regeln für das Mönchsleben, die dem bekannten Ägypter Pachomius zugeschrieben werden und die in Abessinien noch erweitert worden sind. Das Mönchtum hatte auch in Abessinien Eingang gefunden, von seiner Heimat Ägypten aus, und später gewann es eine so ungeheure Ausdehnung, dafs es zum grofsen Unheil für das Land wurde. Ferner gehört eine Sammlung theologischer Schriften von verschiedenen alten Kirchenvätern hierher, die hauptsächlich christologische Fragen berühren; die Sammlung heifst nach dem einleitenden Traktate Cyrills von Alexandrien Ḳērīlos (Kyrillos). Wahrscheinlich hat man auch in Abessinien eigene Werke zur Theologie und besonders zur Liturgie und Kirchenordnung verfafst, aber von solchen Schriften, die sicher aus dieser Zeit stammen, sind bis jetzt noch keine bekannt geworden.

Nach der Eroberung Ägyptens durch die Mohammedaner wurde der Verkehr zwischen Ägypten und Abessinien zunächst sehr eingeschränkt, freilich aber nie ganz unterbrochen; nach Südarabien hin hörten die Beziehungen naturgemäfs ganz auf.

Dazu kamen innere Unruhen in Abessinien, Regierungswechsel, Kämpfe nach allen Seiten hin, so dafs man überhaupt keine Ruhe zu litterarischer Tätigkeit fand. Viele Handschriften werden in dieser Zeit verloren gegangen oder beim Niederbrennen von Kirchen vernichtet sein. Keine einzige Handschrift aus der Zeit vor 1270 ist bis jetzt gefunden worden; die älteste, die wir kennen, stammt aus dem Ende des 13. Jahrhunderts. Man hat jedoch auch in jenen dunklen Jahrhunderten Handschriften abgeschrieben und hier und da Urkunden aufgezeichnet, wie die wichtige Schenkungsurkunde des Königs Lālibalā aus der Zāguē-Dynastie; diese stammt aus der Zeit zwischen 1205 und 1209 und ist in einer Abschrift aus dem 16. Jahrhundert erhalten. Aus ihr ersehen wir, dafs sogar die Titel der altäthiopischen Könige, die später unter den Salomoniden verloren gingen, sich hier noch erhalten haben.

Aber wenn auch die litterarische Produktion ganz unterbrochen wurde, so wurde doch die Kenntnis der Litteratursprache aus dem Zusammenbruche gerettet. Das Geʿez blieb als Sprache des geschriebenen Wortes, nachdem im Volksmunde sich bereits neuere Sprachen herausgebildet hatten.

2. Die Periode des Wiedererwachens der weltlichen und geistlichen Macht.

Mit dem Jahre 1270 beginnt eine ganz neue Ära. Durch das Erstarken der Königsmacht gewann auch das Christentum neue Kraft und neues Leben. Klöster und Mönchsorden wurden gegründet, und die Leiter dieser Bewegungen stellten ihre ganze Kraft in den Dienst der Sache. Einer von ihnen, Eustathios, äthiopisch Ēosṭātēos, aus dem Norden Abessiniens, soll weite Reisen nach Alexandrien, Jerusalem, Klein-Armenien und Cypern gemacht haben. Abessinische Klöster in Kairo und in Jerusalem blühten auf und trugen sicher zur Hebung der Kenntnisse ihrer Landsleute bei. Dazu kommt endlich noch, dafs in Ägypten um jene Zeit eine Blüteperiode christlich-arabischer Litteratur sich herausgebildet hatte; diese hat ohne Zweifel nachhaltige Wirkungen auf Abessinien ausgeübt.

Waren in der ersten Periode die Werke aus dem Griechischen ins Geʿez übersetzt, so beginnt jetzt die Periode des Übertragens aus dem Arabischen. Das Koptische war als Sprache

der ägyptischen Christen immer mehr zurückgetreten und hatte dem Arabischen Platz gemacht. Gerade während der Zeit, in der zwischen Ägypten und Abessinien keine litterarischen Beziehungen bestanden, hatte das Koptische geblüht. Es ist daher sehr fraglich, ob überhaupt koptische Schriften direkt ins Äthiopische übersetzt worden sind. Die Möglichkeit läſst sich nicht abstreiten, da einerseits die koptischen Metropoliten, die nach Abessinien kamen, sich das Ge'ez angeeignet haben müssen, und anderseits Abessinier in den ägyptischen Klöstern koptisch gelernt haben werden. Auch stehen einzelne äthiopische Versionen koptischen Texten näher als arabischen, wie es z. B. mit den Lobliedern auf Maria (Weddāsē Māryām) der Fall ist; aber da mag der äthiopische Text auf eine verloren gegangene arabische Vorlage zurückgehen, die von der uns bekannten verschieden ist. Jedenfalls ist die groſse Masse der äthiopischen Übersetzungslitteratur aus dem Arabischen geflossen, wenn auch zuweilen nur durch mündliche Vermittlung; es scheint nämlich, daſs in einzelnen Fällen abessinische Übersetzer sich koptische Texte mündlich ins Arabische übersetzen lieſsen und sie dann direkt auf Ge'ez niederschrieben. Dieser Einfluſs des Arabischen ging so weit, daſs auch national-abessinische Werke zuerst auf Arabisch konzipiert und dann, ins Ge'ez übertragen, publiziert wurden. Wo dies der Fall ist, sind wohl immer die nach Abessinien gekommenen Ägypter die Verfasser; an der Übertragung mögen dann einheimische Gelehrte mitgearbeitet haben.

Um das Wiederaufblühen der äthiopischen Litteratur machte sich besonders ein Metropolit namens Salāmā verdient; er war in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts aus Ägypten gekommen, und unter dem Einflusse der neuen litterarischen Bewegung in seinem Vaterlande suchte er, soweit sein Horizont reichte, die Litteratur des Landes, in dem er als geistlicher Herrscher waltete, zu heben. Sein Horizont reichte freilich nicht über die kirchlich-theologische Litteratur hinaus. Er und seine Gesinnungsgenossen unternahmen eine Revision der äthiopischen Bibel, deren Text nach so vielen Jahrhunderten seit der ersten Übertragung ziemlich verderbt gewesen sein muſs. Auf ihn als Übersetzer oder Veranlasser gehen zurück: Liturgien, Homilien, auf das Mönchstum bezügliche Schriften, Martyrien und Heiligenleben; auch eine eigene Predigt des Salāmā ist uns überliefert. Diese Art

von Litteratur tat ja auch not für die Ausgestaltung des kirchlichen und religiösen Lebens, und in dieser Richtung wurde von anderen weitergearbeitet. So entstand um die Mitte des 14. Jahrhunderts das Horologium der abessinischen Kirche (Maṣḥafa Sā'atāt); etwas älter ist das Ritual für den Trauergottesdienst (Maṣḥafa Genzat) sowie das für die Mönchseinkleidung. Dann gehören vielleicht auch die bereits erwähnten Lobgesänge auf Maria (Weddāsē Māryām) in diese Periode, da sie in der nächsten bereits als hohe Autorität galten, auf die König Zar'a Yāḳ'ob sich berief. Ein anderes für die Geschichte der altchristlichen Kirche sehr wichtiges Werk, die Sammlung von apokryphen Apostelakten (Gadla Ḥawāryāt), fand auch in Abessinien Eingang; es wurde jedenfalls vor dem Jahre 1379 aus dem Arabischen ins Ge'ez übersetzt.

Das Recht der neuen salomonischen Dynastie sowie die Ansprüche des Klerus, der an der Wiedereinsetzung derselben beteiligt gewesen war, sollte nun auch historisch begründet werden. So entstand eines der wichtigsten Werke der Ge'ez-Litteratur das Kebra Nagast, »die Herrlichkeit der Könige«. In Abessinien gilt es als eine Geschichtsquelle ersten Ranges, und es hat dort von jeher im höchsten Ansehen gestanden. Für uns ist es nur ein Durcheinander von Sagen und romanhaften Fiktionen. Aber gerade um seines hohen Ansehens willen und wegen der vielen Sagenelemente, die es enthält, verlohnt es sich, später noch näher darauf einzugehen; es gewährt uns einen interessanten Blick in das Geistesleben der Nation. Sogar das nationalste aller äthiopischen Bücher mufs eine arabische Vorlage oder ein arabisches Konzept gehabt haben.

Als dann die Kriege mit den Muslimen begannen, in denen König 'Amda Ṣion sich grofsen Ruhm erwarb, fand sich neben den volkstümlichen Barden, die, wie uns ein altamharisches Lied zeigt, seine Heldentaten besangen, ein Geschichtsschreiber, der in reinem Ge'ez und schwungvollem Stil den Kriegszug des Jahres 1332 darstellte, aber auch frühere Ereignisse mit aufnahm. Sein Werk ist wohl durch arabische Vorbilder beeinflufst worden; denn gerade in der arabischen Litteratur finden sich viele Beispiele dieser naiv-subjektiven Geschichtsschreibung, die weder rein mechanisch das Material sammelt, noch auch eine wirkliche Geschichtswissenschaft darstellt, sondern hauptsächlich litterarische

Kunstwerke zu schaffen sucht. Die einheimischen abessinischen Chroniken sind, wie wir sehen werden, meist rein objektive Annalen.

ʿAmda Ṣion wollte sich auch der inneren Ausgestaltung des Reiches annehmen und erliefs zunächst Gesetze oder eher Hausordnungen für den königlichen Hof. Wir sehen bereits hier ein ausgebildetes Titel- und Rangwesen, wie man es in einem so wenig entwickelten Staate gar nicht erwarten sollte; es erinnert uns lebhaft an den byzantinischen Hof. Diese Hausordnungen sind vielleicht nicht gleich schriftlich fixiert worden, sind aber wohl ziemlich vollständig in einer späteren »Reichsordnung« (Serʿata Mangest) enthalten.

Neben den einheimischen »Geschichtswerken« steht noch ein ausländisches, das im 13. oder 14. Jahrhundert übersetzt wurde, die Chronik des Juden Joseph ben Gorion, die, auf lateinischen und griechischen Quellen beruhend, ursprünglich hebräisch abgefafst und dann ins Arabische übersetzt wurde; im Äthiopischen trägt sie den Titel Zēnā Ayhud, »Geschichte der Juden«.

Unter den nächsten beiden Nachfolgern ʿAmda Ṣions scheint wenig geschaffen zu sein. Doch unter David I. (1382—1411) und seinen beiden Nachfolgern Theodor I. und Isaak beginnt wieder neue litterarische Tätigkeit, die uns gewissermafsen zur dritten Periode überleitet, in der die äthiopische Litteratur ihren Höhepunkt erreichte. Unter David wurde zunächst die von Salāmā begonnene Sammlung von Heiligenleben (Gadla Samāʿetāt) durch Übersetzung neuer Stücke bedeutend bereichert; aber, was noch wichtiger ist, man begann, um nicht hinter dem Auslande zurückzustehen, die Lebensbeschreibungen der einheimischen Heiligen aufzuzeichnen, Originalwerke den Übersetzungen gegenüberzustellen. Zunächst waren es Heilige aus der Zāguē-Zeit, deren Leben man, freilich in sehr phantastischer Weise, beschrieb: es sind dies der königliche Heilige Lālibalā und der Ägypter Gabra Manfas Ḳeddus, der jedoch lange in Südabessinien gelebt hatte. Als Geschichtsquellen können diese Werke freilich nicht dienen, ebensowenig wie manche andere Heiligenlegenden.

Zur Zeit König Theodors I. herrschte ein Bürgerkrieg, der Anlafs zu einer Prophezeiung gab, die im Herzen des abessinischen Volkes tiefe Wurzeln schlug. Eine Apokalypse namens

Fekkārē Iyasus, »Erklärung Jesu«, wurde verfafst, in der die Ankunft eines Königs Theodor verkündet wurde, der dem Lande Frieden und Segen bringen würde; diese Schrift wurde dem in Abessinien sehr beliebten Meister der Apokalyptiker, Esra, zugeschrieben. Freilich Theodor I. erfüllte die Prophezeiung nicht, da er schon im Jahre 1414 getötet wurde; aber die Hoffnung auf den künftigen König lebte im Volke weiter, und Kāsā nahm mit Absicht den Namen Theodor II. im Jahre 1855 an.

Unter Isaak (1414—1429) wurde ein »Buch des Geheimnisses« (Maṣḥafa Mesṭīr) verfafst, das eine Widerlegung verschiedener Häresien enthält, ferner einen Abschnitt über die beiden Sabbate und Legenden über die Anfänge des abessinischen Christentums. Wenn die Überlieferung recht hat, so ist dies wohl die erste Streitschrift für das abessinische Bekenntnis gegenüber dem römischen. Sie soll nämlich aus einer Disputation zwischen dem Amharer Giorgis und einem Europäer hervorgegangen sein; der letztere war vielleicht ein Maler aus Rom oder Umgegend, namens Brancaleone, der längere Zeit in Abessinien lebte. Aus derselben Schrift geht hervor, dafs um jene Zeit bereits die Vision Schenutis (Rā'eya Sinodā) bekannt war, die zum Teile auf dem Kebra Nagast beruht und ein noch heute in Abessinien sehr beliebtes Thema variiert, die Zusammenkunft des Königs von Abessinien mit dem Könige von Rom, um den rechten Glauben festzustellen. Dieser Vision geht ein Dialog zwischen Christus und Schenuti, dem bekannten koptischen Heiligen, voran, in dem verschiedene christliche Dogmen behandelt wurden.

3. Die Zeit des Königs Zar'a Yā'ḳob und seiner nächsten Nachfolger.

Zar'a Yā'ḳob suchte selbst mit kräftiger Hand das Christentum seines Landes zu reformieren und auf eine feste Basis zu stellen, vor allem Mifsbräuche, die er als solche erkannte, abzuschaffen und die Kirche von allem heidnischen Aberglauben und Zauberwesen zu säubern. Zu diesem Zwecke liefs er selbst mehrere Schriften abfassen und gab den Anstofs zu einer ganzen Anzahl von anderen Werken, nicht nur auf der Seite, die er vertrat, sondern auch auf gegnerischer Seite, die am alten Zauberwesen festhielt, und die schliefslich im Grunde doch den Sieg davontrug.

Von Werken, die Zar'a Yā'ḳob selbst verfaſste oder verfassen lieſs, sind uns sieben erhalten, die uns so recht den Geist der Zeit erkennen lassen und uns zeigen, welche Fragen damals im Mittelpunkte des Interesses standen. Diese Schriften bezwecken zunächst eine schärfere Fassung der kirchlichen Lehren, Institutionen und der religiösen Pflichten. Der König und seine Gesinnungsgenossen gedachten diese Pflichten zu vertiefen, aber nach unserer Auffassung haben sie sie durch strenge Werkgerechtigkeit sehr veräuſserlicht. Sein Hauptwerk ist das Maṣḥafa Berhān, »das Buch des Lichtes«, so genannt, weil es ein Buch von Christo, dem Lichte der Welt, ist. Zwei kleinere Schriften, »das Buch von der Substanz«, (Maṣḥafa Bāḥrey) und »die Behütung des Geheimnisses« (Ta'āḳbo Mesṭir) behandeln rituelle Fragen. Im Anschlusse hieran wurden Schriften für den Gottesdienst und zur Erbauung verfaſst. Erstere sind vertreten durch eine Sammlung von Hymnen zu Ehren eines jeden Heiligen des abessinischen Kalenders, die Egzi'abḥēr Nagsa, »Gott ist König«, genannt wird; zu den Erbauungsschriften gehört Maṣḥafa Milād, »Buch von der Geburt«, das die Wunder bei der Geburt Christi erzählt. Beide Klassen von Schriften hatten wohl schon ihre Vorbilder, fanden aber auch eifrige Nachahmer. Solche merkwürdige Erbauungsschriften, die aus dieser Periode stammen, sind ferner »die Wunder Mariä« (Ta'āmra Māryām), die aus dem Arabischen übersetzt wurden, und »die Wunder Mariä und Jesu« (Ta'āmra Māryām wa-Iyasus), in denen erzählt wird, daſs Joseph, Maria und Jesus nach Abessinien flüchteten, dort drei und ein halbes Jahr verblieben und dann unter unzähligen Wundern nach Palästina zurückkehrten. Selbst die Gebildetsten unter den Abessiniern jener Zeit fanden an diesen Dingen Gefallen, und so waren denn auch zwei Metropoliten noch besonders in dieser Richtung tätig, indem sie allerlei Homilien und Wundererzählungen übersetzten.

Von religionsgeschichtlichem Interesse sind die Schriften des Königs gegen Heidentum, Zauberei und Aberglauben. Schon in seinem groſsen »Buch des Lichts« kämpft er gegen mancherlei heidnische Gebräuche und lehrt uns dadurch, was für heidnische Zeremonien und Unsitten zu seiner Zeit unter dem Volke üblich waren. Dann verfaſste er noch zwei kleinere Schriften dagegen, die er »Verleugnung des Satans« (Keḥdata Sayṭān) und »Schrift von der

Bezauberung« (Ṭomāra Tesbeʻet) nannte. Freilich scheint er durch diese Schriften nicht sehr viel erreicht zu haben, auch nicht durch Anwendung von Gewalt gegen die Zauberei und ihre Anhänger. Ja, gerade in jener Periode blüht eine reiche Zauberlitteratur auf, die eine interessante Verquickung alter Gebräuche und abergläubischer Gedanken mit der christlichen Religion darstellen. Die Zauberlitteratur besteht in Erzählungen und Gebeten, die fast alle mit den in der Kirche hochverehrten Personen zu tun haben. In die Zeit Zar'a Yāʻḳobs gehören die Gebete der Jungfrau im Lande der Parther, auf Golgatha, in Ägypten, die Schriften, in denen Maria die wahren Zaubernamen Christi mitteilt, Christus seine Jünger diese Namen lehrt und ihnen Himmel und Hölle zeigt, das Gebet Cyprians, der ja auch in Europa als Hexenmeister bekannt ist, endlich auch die Zauberrolle, die man den Toten ins Grab mitgibt, genannt Lefāfa Ṣedeḳ, »Binde der Gerechtigkeit«; letztere enthält acht magische Gebete auf einem Pergamentstreifen, der ebenso lang wie der Körper des Betreffenden hoch ist, und man glaubt ähnlich wie im alten Ägypten, dafs diese Rolle dem Toten den Eingang zum Himmel sichere. Die äthiopische Magie steht überhaupt, wie wir später noch sehen werden, in engem Zusammenhang mit der ägyptischen aus altchristlicher Zeit, wo sich verschiedenartige Elemente trafen, vor allem jüdische, und im Gnostizismus zur Ausbildung gelangten.

Andere Zweige der Litteratur, die im 15. Jahrhundert besonders gepflegt wurden, sind vor allem die Heiligenleben oder Homilien, die solche Lebensbeschreibungen enthalten, und die kirchliche Poesie; dazu kam dann auch noch ein wenig Profanhistorie.

Unter den Heiligenleben haben wir natürlich wieder Übersetzungen und Originalkompositionen. Die Übersetzungen dienten zunächst dazu, die bereits vorhandene Sammlung, das Gadla Samāʻetāt, zu bereichern. Dann übertrug man aber auch den grofsen Heiligenkalender der koptischen Kirche, das Synaxar, oder wie die Abessinier sprechen: Senkesār (für Seneksār), ins Geʻez. Da es zuerst im Jahre 1495 genannt wird, und da einer der Verfasser des arabischen Synaxars gegen 1425 lebte, so wird die Übersetzung ins Äthiopische um die Mitte oder in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stattgefunden haben. In diesen Kalender sind in Abessinien dann noch einige kurze Lebens-

beschreibungen von einheimischen Heiligen eingefügt worden. Auch wird man um diese Zeit begonnen haben, Geschichten aus dem Leben der Kirchenväter und Aussprüche von ihnen zu übersetzen. Eine solche Sammlung ist die »Kunde von den geehrten Vätern« (Zēnāhomu la-Abau Keburān), oder auch kurzweg Gannat, »Garten«, genannt. Derartige Anekdoten, die ihre Vorbilder in der griechischen Apophthegmenlitteratur haben, sind bei den abessinischen Mönchen sehr beliebt geworden; sie ersetzen gewissermafsen die ihnen fast ganz fehlende Unterhaltungslitteratur.

Die äthiopischen Originalkompositionen von Heiligenleben aus dem 15. Jahrhundert sind ganz besonders zahlreich; manche von ihnen mögen von Ägyptern in Abessinien geschrieben sein, viele haben auch sicher eingeborene Abessinier zu Verfassern. Zunächst wandte man sich der ältesten Geschichte zu und beschrieb, teilweise in Homilien, das Leben von drei der bekanntesten aus der Zahl der neun Heiligen, die um 500 nach Abessinien gekommen waren; die drei sind Aragāwi, Garimā, Panṭalēon, die auch heute noch im Volksmunde weiterleben, zumal sie in Verbindung mit dem sagenhaften Drachen, der zuerst über Abessinien herrschte, gebracht werden. In jener Zeit soll auch Yārēd gelebt haben, der bei den Abessiniern einstimmig als der Vater des Kirchengesanges bezeichnet wird; er gilt als der Verfasser vieler Antiphonien und soll die drei Weisen des abessinischen Kirchengesanges erfunden haben. Ob die Homilie auf ihn auch im 15. Jahrhundert geschrieben wurde, steht nicht fest; sie mag auch etwas später sein.

Weiterhin wurde das Leben des letzten Zāguē-Königs, Na'akueto la-Ab, sowie das des berühmten Heiligen Takla Hāymānot, der uns schon früher begegnet ist, aufgezeichnet; letzteres ist uns in drei Redaktionen, von denen jedoch eine aus späterer Zeit stammt, erhalten. Von den Schülern des Takla Hāymānot sind Tadēos, der »Märtyrer Äthiopiens«, und Filīpos (Philippos) von Dabra Libānos, dem gröfsten Kloster in Schoa, die berühmtesten. Letzterer spielte ein grofse Rolle in den Kämpfen zwischen der Kirche und dem König 'Amda Ṣion, und seine Lebensbeschreibung gibt uns allerhand interessante Nachrichten. Das Haupt der äthiopischen Mönche, Eṭschagē, war zu jener Zeit Anorēos (Honorios), der vielleicht zum Teil diese Kämpfe hervorgerufen

hatte. Die vitae dieser drei Männer wurden wohl im 15. Jahrhundert niedergeschrieben. Wie sie im Süden Abessiniens, so waren Ēosṭātēos mit seinen Freunden und Schülern, besonders Fīlīpos von Dabra Bizan, einem Kloster östlich von Asmara, im Norden hervorgetreten. Auch diese Leute fanden jetzt ihre Biographen.

Die kirchliche Poesie wurde von Zar'a Yāʿḳob, wie wir bereits gesehen haben, durch eigene Dichtungen gefördert. Sein Egziʾabḥēr Nagsa wurde sehr verbreitet und vielfach bearbeitet. Eine andere Schrift, gewöhnlich mit demselben Namen genannt, oder auch »Lob der Himmlischen und der Irdischen«, wurde aus den vielen Hymnen zusammengestellt, die am Ende der Artikel des Synaxars stehen. Um dem aus der Fremde gekommenen Weddāsē Māryām (oben S. 206) ein einheimisches Werk an die Seite zu stellen, soll Zar'a Yāʿḳob eine ähnliche Sammlung von Lobhymnen auf Maria, auch in sechs Lektionen für die einzelnen Wochentage, veranlaſst haben, die Argānona Dengel oder Argānona Weddāsē genannt wurde.

Von all den anderen Proben geistlicher Poesie seien nur noch zwei besonders aufgeführt, die ebenfalls einen königlichen Dichter zum Verfasser haben, den König Nā'od, der von 1494 bis 1508 regierte. Er verfaſste ein Malke'a Māryām, »Bildnis Mariä«, und eine Sammlung von Sellāsē (Sechszeiler). Beide sind charakteristisch für den Geschmack der Abessinier. Die malke' oder »Bildnisse« sind sehr beliebt; sie bestehen in Lobliedern auf Heilige, in denen die verschiedenen Körperteile des oder der Heiligen in je einem Verse besungen werden. Die Sellāsē sind eine besondere Art von Hymnen (Ḳenē), die beim Gottesdienste nach einzelnen Psalmenversen gesungen werden.

Neben die Apokalypsen, die sich in ihrer eigenen phantastischen Weise mit geschichtlichen Dingen befassen, treten nun allmählich auch wirkliche Chroniken; diese sind in den späteren Jahrhunderten dann noch mehr ausgebildet worden, und sie stellen eine historische Litteratur dar, die zwar nicht in unserem Sinne Geschichtsforschung, aber doch eine wertvolle Materialsammlung ist. Hier macht sich aber auch das weltliche Element in einer anderen Weise geltend. Die kirchliche Sprache, das im Volke schon lange ausgestorbene Geʿez, paſste nicht mehr ganz zur Darstellung der Dinge im täglichen Leben; es muſste aber doch, da

es die einzige Litteratursprache war, in der schriftlichen Aufzeichnung angewandt werden. So wurde ein Kompromifs geschlossen, indem man viele Worte der Volkssprache, des Amharischen, einfach in den Ge'ez-Text aufnahm; manche Chronisten gingen allerdings in dieser Tendenz, je nach dem Mafs ihrer Kenntnisse, etwas zu weit. Diese Mischsprache führt auch einen besonderen Namen, lesāna tārik, »Chronikensprache«. Aus dem 15. Jahrhundert nun haben wir die Chroniken des Zar'a Yā'ḳob und seines Nachfolgers Ba'eda Māryām. Ob auch die Regierungen der früheren Könige seit Yekuno Amlāk in gleicher Weise behandelt sind, wissen wir nicht; jedenfalls ist nur die Beschreibung der Kriege 'Amda Ṣions, soweit wir urteilen können, handschriftlich erhalten.

Die letzten Ausläufer der Periode Zar'a Yā'ḳobs reichen noch bis in das zweite und dritte Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts hinein, als die Kämpfe gegen die Mohammedaner bereits ihren Anfang genommen hatten. Lebna Dengels Regierung schliefst die alte Periode ab und ragt in die neue hinein.

Unter Eskender wurden in den Jahren 1487—1488 die Wunder Georgs von Lydda (Ta'āmra Giorgis), unter Lebna Dengel im Jahre 1510 das Leben desselben Heiligen (Gadla Giorgis) übersetzt. Sodann stammen aus der Zeit um 1500 zwei wichtige historische Werke, ein einheimisches und ein fremdes. Von dem ersteren, einer grofsen Chronik, die die Geschichte von Menelik I. bis auf Nā'od enthalten haben soll, ist abgesehen von wenigen Teilen, nur die Kunde auf uns gekommen; diese Teile sind wahrscheinlich die erwähnten Chroniken der Könige Zar'a Yā'ḳob und Ba'eda Māryām sowie die ihrer Nachfolger bis auf Nā'od; die letzteren sind sehr kurz und summarisch. Das fremde Werk ist die grofse Weltgeschichte des Ägypters Dschirdschis al-Makīn ibn al-'Amīd, von den Äthiopen Giorgis walda Amid genannt; sie wurde zur Zeit des Lebna Dengel aus dem Arabischen ins Ge'ez übertragen. Der König selbst veranlafste auch die Übersetzung von drei theologischen Schriften; diese sind die Homilien, Abhandlungen und Briefe über das Mönchsleben von Johannes Saba oder Aragāwi Manfasāwi, ferner ein Kommentar zum Hebräerbriefe (Terguāmē Mal'ekt) von Paulos Chrysostomos und ein Kommentar zu den Evangelien (Terguāmē Wangēlāt), der dem Dionysios, Bischof des Morgenlandes, zugeschrieben wird.

Das erste dieser drei Werke steht bei den Abessiniern in hohem Ansehen.

Von all diesen Werken ist die Abfassungszeit bekannt; ihr Ensemble in dieser Zeit, der Blütezeit äthiopischer Litteratur, zeigt, was der Hauptinhalt dieser Litteratur ist. Dahin passen denn auch einige andere Hauptwerke der abessinischen Kirche, deren Abfassungszeit uns nicht genauer bekannt ist, die aber kaum jünger als 1500 sein dürften einerseits um des Ansehens willen, das sie geniefsen, anderseits, weil sich in der Organisation der Kirche ihre Notwendigkeit schon früh geltend gemacht haben mufs. Es sind dies vor allem die Sammlung der Kanones und Konstitutionen nach melkitischer Zurichtung, die Sēnodos (σύνοδος) genannt wird, und die grofse Hymnensammlung, die den Namen Degguā führt. Der Sēnodos wird bereits von Zar'a Yā'ḳob im »Buch des Lichts« als Autorität angeführt; er mag daher vielleicht schon im 14. Jahrhundert übersetzt sein. Über den Ursprung und die Zusammensetzung des Degguā fehlt uns zurzeit noch jede Untersuchung.

König Zar'a Yā'ḳob führt auch die Dides̱ḳelyā (Didaskalia apostolorum) und das Maṣhafa Kidāna Egzi'ena, »Buch des Bundes unseres Herrn«, an. Erstere sollen nach abessinischer Überlieferung noch aus der aksumitischen Periode stammen, also aus der Zeit der alten Kirche, in der sie ja auch anderswo in grofsem Ansehen standen; aber da sie aus dem Arabischen übersetzt sind, werden sie in die zweite oder dritte Periode gehören. Das zweite Buch enthält eine kurze Regelung der kirchlichen Ämter und Handlungen sowie Gebetsformulare, die Jesus an seine Jünger erlassen haben soll. Das Antiphonarium, Mawāse'et genannt, und das Me'rāf, die Sammlung der Hymnen für die Festtage des ganzen Jahres, über deren Ursprung noch nichts Näheres bekannt ist, würden sich am ehesten aus der Blüteperiode erklären lassen, zumal sie, besonders das Mawāse'et, in guter, alter Sprache geschrieben sind. Ebenso würde auch das Zaubergebet des Königs Kālēb, des Glaubenskämpfers gegen die südarabischen Juden, das die Abessinier natürlich zu seinen Lebzeiten verfafst denken, sich am besten in die magische Litteratur des 15. Jahrhunderts einreihen.

4. Die Zeit der grofsen Kriege gegen Muslimen und Galla und der ersten Religionsstreitigkeiten, von 1520—1600.

Mit dem Einfalle des Emir Grāñ in Abessinien stockte alle litterarische Tätigkeit; aber nicht genug, dafs ihr Fortschritt unterbrochen wurde, auch viel von dem bis dahin Gewonnenen wurde vernichtet. Noch ehe aber die mohammedanische Gefahr abgewendet war, und ehe man daran denken konnte, sich von den Schlägen zu erholen, fielen die wilden Gallahorden über das unglückliche Land her. Während der Kriege gegen Grāñ waren viele Christen zum Islam übergetreten; da kamen die portugiesischen Jesuiten und wollten die abessinische Kirche veranlassen, sich dem Papste zu unterwerfen. Bevor nun die schriftstellerische Tätigkeit in gröfserem Umfange wieder aufgenommen werden konnte, bevor sich die geistige Kraft der Nation, soweit solche vorhanden war, wieder gesammelt und sich auf sich selbst besonnen hatte, war es nötig, den Gefahren, die der nationalen Kirche drohten, entgegenzutreten. Die jesuitische Gefahr drohte mehr mit geistigen Waffen, und gegen sie mufste man mit gleichen Waffen kämpfen. Im Jahre 1555 oder eher 1558 wurde die Confessio Claudii vom Könige Galāudēos zur Verteidigung gegen die Angriffe der Jesuiten verfafst; er legt dar, dafs auch er und sein Volk Christen sind, und weist die Anklage, er folge jüdischem Brauche, scharf zurück. Auf seine Veranlassung wurde ferner die Schrift Ṣawana Nafs, »Zuflucht der Seele« verfafst, ein apologetischer Traktat, der den jakobitischen Glauben verteidigt. Auch aus der Litteratur der monophysitischen Glaubensgenossen anderer Länder suchte man sich Waffen zu schmieden, indem man für die abessinische Kirche wichtige Werke aus dem Arabischen übersetzte: die Schrift Fekkārē Malakot, »Auslegung der Gottheit«, die von der Natur Christi handelt, und das grofse Werk Hāymānota Abau, »Glaube der Väter«, das alle möglichen verschiedenen auf den Monophysitismus bezüglichen Dinge enthält, Synodalbriefe, Predigten, Widerlegungen von Ketzereien usw. Vielleicht sind die letzten beiden Schriften aber etwas später als die beiden ersten, die sich mit Notwendigkeit aus der Lage der Dinge ergaben. Auch die Schriften gegen

den Islam sind wohl erst unter dem zweiten Nachfolger des Königs Galāudēos entstanden.

Die Anfänge des Wiederauflebens litterarischer Tätigkeit zeigen sich im Jahre 1561. Abessinische Mönche in Ägypten machen einen bescheidenen Anfang, indem sie arabische Ritualschriften ins Ge'ez übersetzen, das Maṣḥafa Nesseḥā, »Buch der Bufse«, und das Maṣḥafa Ḳandīl, »Buch des Leuchters«, d. h. der letzten Ölung. Erfolgreicher und wichtiger war die Arbeit in Abessinien, wo sich besonders ein Mann namens 'Enbāḳom (Habakuk) verdient machte. Er war ein Kaufmann aus Jemen, der nach Abessinien gekommen und dort zum Christentum übergetreten war; unter Sarṣa Dengel (1563—1597) brachte er es bis zum Eṭschagē von Dabra Libānos, das damals zu einem Mittelpunkte litterarischer Tätigkeit wurde, und zum Übersetzer des Königs. Eins seiner ersten Werke war die Übertragung des religiösen Romans von Barlaam und Josaphat, der im Morgen- und Abendlande viel gelesen worden ist. Späterhin unternahm er die äthiopische Bearbeitung der ausführlichen Weltchronik des Abū Schākir, die bei den Abessiniern sehr beliebt wurde, ebenso wie die ähnliche Chronik von al-Makīn oder Giorgis walda Amid. Mit der Übersetzung einer Schrift über die Vortrefflichkeit des christlichen Glaubens, die zugleich als Polemik gegen den Islam diente, suchte er vielleicht nicht nur seinen eigenen Übertritt zu rechtfertigen, sondern auch sich an den Aufgaben der Zeit zu beteiligen; denn die Schrift sollte jedenfalls zugleich den Zweck verfolgen, die unter Grāñ abtrünnig gewordenen Christen wieder zurückzugewinnen. Vielleicht gab sie die Anregung zu einer anderen kleinen Abhandlung gegen den Islam, Anḳaṣa Amin, »die Glaubenspforte«, deren Autor unbekannt ist; sie wurde um diese Zeit abgefafst und hatte den gleichen Zweck im Auge. Dem theologischen Geschmack der Zeit und des Volkes, der wohl auch sein eigener war, trug Enbāḳom dadurch Rechnung, dafs er durch einen Schüler ein exegetisches Werk übersetzen liefs, in dem Stellen der Bibel und der Apokryphen in mystischer Weise ausgelegt werden.

Die Mönche in Dabra Libānos liefsen sich naturgemäfs die kirchliche Litteratur am meisten angelegen sein. Zwei der gröfsten theologischen Werke gehen wohl auf ihre Tätigkeit zurück, das Maṣḥafa Ḥāwi, »Das umfassende Buch« oder etwa

»Enzyklopädie«, und der Talmid, »Schüler«. Ersteres wurde im Jahre 1582 durch Sālik von Dabra Libanos aus dem Arabischen übersetzt; es handelt vom kirchlichen und mönchischen Leben, von christlicher Moral, vom Gebete und von vielen anderen ähnlichen Dingen. Wann und von wem der Talmid, der verschiedene Ketzereien bekämpft, übertragen wurde, ist unsicher. In der Zeit des Sarṣa Dengel war das Werk jedoch schon in äthiopischer Übersetzung bekannt, und wahrscheinlich ist es auch damals entstanden. Seinen Namen erhielt es nach seinem ursprünglichen Verfasser, dem Mönche Georgios, dem Schüler des berühmten Antonios. Endlich wurde auch die kirchliche Poesie in jenem Kloster gepflegt, wie das Malke'a Takla Hāymānot, verfafst vom Prior Johannes, uns zeigt; das Mazmūra Krestos, »Psalter Christi«, entstand um dieselbe Zeit in einem anderen Kloster.

Das Vorbild, das 'Enbāḳom durch seine Übersetzung des Romans von Barlaam und Josaphaṭ gegeben hatte, führte wohl zur Bearbeitung des äthiopischen Alexanderromans, die aller Wahrscheinlichkeit nach in jene Zeit fällt. Freilich konnten die geistlichen Kreise der orientalischen Christenheit den grofsen Welteroberer nur in ihrer eigenen beschränkten Weise verstehen. Die gewaltige Erschütterung des ganzen damals bekannten Orients durch den genialen, von den höchsten Zielen durchdrungenen Makedonier hat bei den verschiedensten Nationen und Religionen des Morgenlandes ihren Eindruck auf Jahrtausende hinterlassen. Nun machte sich aber jede Nation und Religion ein eigenes Bild von seiner Persönlichkeit; bei den Abessiniern ist er, wie bei den Syrern, zu einem teilweise recht abgeschmackten christlichen Heiligen geworden. Dies spricht sich besonders in einer national-äthiopischen Legende von Alexander aus, während die aus dem Arabischen geflossene Übersetzung des Pseudo-Callisthenes eine mehr oder weniger getreue Wiedergabe jener weit im Orient verbreiteten Sammlung von Alexandersagen ist.

Der Umschwung der politischen Verhältnisse um die Mitte des 16. Jahrhunderts hatte zur Folge, dafs sich die Notwendigkeit einer Regelung des kirchlichen und zivilen Rechts immer mehr fühlbar machte. Ein eigenes kodifiziertes Recht hatte man nicht; in vielen Gegenden wird sich, soweit es die dringendsten Bedürfnisse der menschlichen Gemeinschaft betraf, ein Gewohnheitsrecht

herausgebildet haben. Jetzt suchte man nach einem Vorbilde von aufsen her, da das kirchliche Recht naturgemäfs als das autoritativste galt, und da man sich gewöhnt hatte, in allen kirchlichen Dingen sich an die »Oberkirche« in Ägypten zu wenden. Das Vorbild fand man in dem Nomokanon des Ibn al-ʿAssāl, eines koptischen Christen des 13. Jahrhunderts, der zur Zeit der Blüte christlich-arabischer Litteratur in Ägypten als eine Richtschnur für seine Glaubensgenossen eine Sammlung von alten römischen Gesetzen, von Vorschriften aus der Bibel und von kirchlichen Geboten kompiliert hatte. Diese Sammlung wurde als Fetḫa Nagast, »das Recht der Könige«, ins Äthiopische übersetzt, und sie gewann so hohes Ansehen in Abessinien, dafs sie noch heute als kirchliches, bürgerliches und Strafgesetzbuch gilt. Das Fetḫa Nagast mufs vor 1582 übersetzt sein; da es aber kaum in die Periode Zar'a Yāʿḳobs gehört, wird es sich am besten aus den Verhältnissen unter Sarṣa Dengel erklären.

Die wichtigste Folge der Kriege des 16. Jahrhunderts war jedoch das Aufblühen der Geschichtschreibung. Eine Beschreibung der Kriege gegen Grāñ gab den ersten Anstofs dazu. Dies kleine Werk wurde der Kern einer kurzen Geschichte Abessiniens, die mit der Zeit immer weiter fortgeführt wurde, und die man »die abgekürzte Chronik« zu nennen pflegt; sie liegt uns in mehreren Redaktionen vor und ist ein höchst wichtiges Dokument. Der Beschreibung jener Kriege wurden zunächst die alten Königslisten sowie Notizen über die Könige von Yekuno Amlāk bis Lebna Dengel vorgesetzt; dann wurden die Regierungen der späteren Könige in annalistischer Weise mehr oder weniger ausführlich behandelt. Das Werk reicht bis zum Ende der Regierung des Bakāffā (1729).

Unter Sarṣa Dengel, mit Regierungsnamen Malak Sagad I., wurde das erste gröfsere heute noch erhaltene Geschichtswerk verfafst, das Tārika Malak Sagad. Zunächst behandelt es die Regierungen der drei vorhergehenden Könige; die des Lebna Dengel ist ziemlich knapp, die des Galāudēos und Mīnās jedoch ausführlich und voll wichtiger Mitteilungen. Natürlich bildet die Regierung des Malak Sagad den Hauptteil des Buches, das nach dem Urteile Conti Rossinis eins der besten Erzeugnisse der Geʿez-Litteratur ist.

Wie die Mohammedanerkriege, so fanden auch die Kriege

gegen die Galla ihren Geschichtschreiber, und zwar einen Mönch und Hofpriester, namens Bāḥrey, der sein Volk und seine Zeit sehr vorurteilsfrei beurteilt. Seine Schrift Zēnāhu la-Gāllā, »Kunde von den Galla«, ist nur ein kurzes Kompendium, aber sie bietet uns sehr wichtige Nachrichten über die Genealogie der Galla-Stämme, über ihre Verfassung und Sitten, zugleich auch eine Chronik ihrer Führer und Feldzüge.

Das letzte historische Werk dieser Periode fällt in die Zeit des Nachfolgers von Sarṣa Dengel; es ist wiederum eine Übersetzung aus dem Arabischen, aber eine sehr wichtige, da das Original verloren gegangen ist. Auf Befehl der Māryām Sennā, der Mutter des Königs Sarṣa Dengel, und des Rās Atenātēos wurde die Chronik des Bischofs Johannes von Nikiu im Jahre 1602 von einem Ägypter Ḳeberyāl (Gabriel) ins Geʿez übersetzt. Der wichtigste Teil dieser Chronik ist der letzte, der von der Eroberung Ägyptens durch die Araber berichtet, die der Verfasser miterlebte. Zeitgenössische Berichte über diese Ereignisse von christlicher Seite sind sehr selten.

5. Die Zeit der Religionskämpfe im 17. Jahrhundert.

Die portugiesischen Jesuiten hatten unter König Susneos (1607—1632) wieder Eingang in Abessinien gefunden und hatten Erfolg mit ihrer Propaganda; im Jahre 1626 bekannte sich auch der König selbst zur römischen Lehre. Dadurch wurde Abessinien in zwei Lager gespalten, die sich aufs bitterste bekämpften, aber nicht darauf achteten, dafs, während ihre eigenen Streitereien das Land schwächten, die Galla-Gefahr immer gröfser wurde. Der Religionsstreit drängte alle anderen Erwägungen zurück und gab natürlich auch der litterarischen Tätigkeit eine besondere Richtung. Man arbeitete auf beiden Seiten, aber man interessierte sich fast nur für Arbeiten, die zum Angriffe auf die andere religiöse Partei oder zur Stärkung der eigenen dienten. Neben dieser Hauptrichtung in der Litteratur, die zugleich auch, um die Bücher mehr unter das Volk dringen zu lassen, mit der Schaffung eines amharischen Schrifttums begann, kam nur noch eine einzige andere Richtung zur Geltung, die Geschichtschreibung. Ganz abseits vom Wege stehen zwei religionsphilosophische Werke, die in ihrer Eigenart die originellsten Schriften der ganzen

äthiopischen Litteratur darstellen, und die ein wirklicher Beitrag zur Geschichte menschlicher Geistesarbeit sind.

Die Geschichtslitteratur dieser Zeit bildet die direkte Fortsetzung der des 16. Jahrhunderts; der einzige Unterschied ist, dafs sie von nun an durch zünftige Geschichtschreiber, Hofhistoriographen, gepflegt wurde. Die Namen dieser Geschichtschreiber sind fast in ununterbrochener Folge bekannt. Die Annalen des Susneos sind ein sehr umfangreiches Werk, an dem zwei Verfasser arbeiteten. Die der folgenden Könige wurden gewissenhaft nacheinander aufgezeichnet und wurden dann zweimal zu gröfseren Sammlungen vereinigt, einmal um 1750 vom General Khailu, das zweite Mal auf Veranlassung des Frankfurter Forschungsreisenden Ed. Rüppel um 1830. Die folgenden zwanzig Jahre wurden dann auch noch hinzugefügt und sind handschriftlich erhalten. — Neben diesen grofsen Chroniken wurde, wie bereits erwähnt, auch die abgekürzte Chronik noch fortgeführt. Wie sie sich im einzelnen zu den grofsen Annalen stellt, ist noch zu untersuchen; in einigen Teilen ist sie unabhängig, in anderen scheint sie ein Exzerpt aus den offiziellen Chroniken zu sein.

Unter Susneos erschienen zunächst zwei Streitschriften, eine auf katholischer, die andere auf monophysitischer Seite. In ihnen steht das Dogma von der Natur oder den Naturen Christi im Mittelpunkt. Hierum handelt es sich naturgemäfs hauptsächlich im Streite der beiden Kirchen; aber auch nachdem die Jesuiten vertrieben waren, fuhr man innerhalb Abessiniens fort, diese Frage lebhaft zu diskutieren. Ja, sie führte zu inneräthiopischen christologischen Streitigkeiten, die auch den König mit hineinzogen und so eine politische Färbung gewannen. Hier haben wir ein Stück alter Kirchengeschichte in der Neuzeit.

Die Haupttätigkeit der Jesuiten und ihrer abessinischen Freunde erstreckte sich natürlich auf die theologische Litteratur. Sie übersetzten einen Teil des römischen Rituals, des Breviers, ferner Predigten über das apostolische Symbol und ähnliche katholische Bücher ins Ge'ez; dazu wurde aber auch das Neue Testament auf Grund der Vulgata neu übertragen. In anderer Weise machten sie sich nützlich als Verfasser einer äthiopischen und einer amharischen Grammatik sowie einer Kalenderkonkordanz, die sie Ḥasāb Retu', »richtige Berechnung«, nannten.

Dem Streite der beiden Parteien sah Zar'a Yā'ḳob, ein be-

gabter Bauernsohn aus der Nähe von Aksum, der in die aksumitische Priester- und Lehrerschaft eingetreten war, nachdenklich zu. Da beide gegeneinander tobten, die Gegner als Lügner hinstellten, ihre eigene Lehre aber als die reine Wahrheit ausschrieen, kam Zar'a Yā'ḳob darauf, dafs wohl keine Partei recht habe. Das sagte er freilich nicht offen, aber er schlug sich weder auf die eine noch auf die andere Seite. Deswegen wurde er von beiden Seiten gehafst, und um seines Lebens sicher zu sein, mufste er flüchten. Er verbarg sich zwei Jahre lang in einer Höhle und bildete sich hier sein eigenes philosophisches System aus, das man das eines christlichen Freidenkers nennen könnte; er kommt zu einem reinen Theismus durchaus auf rationalistischer Grundlage. Als er sich dann nach dem Tode des Königs Susneos wieder unter die Menschen gewagt und bei einem reichen Manne nordöstlich vom Tsānā-See Stellung als Abschreiber und Erzieher gefunden hatte, gewann er in dem einen Sohne dieses Mannes einen Schüler. Beide, Meister und Schüler, legten ihre Gedanken in je einer Schrift nieder, die sie Ḥ a t a t ā, »Untersuchung«, nannten.

Die eigentliche äthiopische Litteratur geht nunmehr rasch ihrem Ende entgegen. Noch einmal wird ein gröfseres theologisches Werk F a u s M a n f a s ā w i, »die geistliche Heilung«, aus dem Arabischen übersetzt, um das Jahr 1667, und die Chroniken werden fortgeführt, aber von einer umfassenden litterarischen Tätigkeit kann nicht mehr die Rede sein. Die alten Handschriften werden vielfach neu kopiert, die Kenntnis des Ge'ez wird weiter gepflegt, aber die Lust zum Schreiben und zum Übersetzen versiegt. Hand in Hand mit dem Verfalle der Litteratur geht der Verfall der Reichsmacht. Daneben aber machen sich die Zeichen einer neuen Zeit, freilich noch in sehr bescheidenen Anfängen, geltend. Die Jesuiten hatten einige Schriften, die sie unter dem Volke weiter zu verbreiten wünschten, in der Landessprache, dem Amharischen, abgefafst, unter anderem einen kleinen Traktat von der christlichen Lehre. Der Abenteurer Peter Heyling, den wir schon früher kennen gelernt haben, soll das Johannes-Evangelium ins Amharische übertragen haben; das hat er aber wohl kaum aus besonderen kirchlichen Rücksichten getan. Da jedoch die Jesuiten das Amharische ihren Zwecken dienstbar machten, durften die jakobitischen Abessinier nicht

zurückstehen. So entstand eine amharische Darlegung der Grundlagen des monophysitischen Bekenntnisses, genannt A'māda Mesṭir, »die Säulen des Geheimnisses«. In dieser Richtung wurde weiter gearbeitet; einerseits wurden die gebräuchlichsten kirchlichen Ge'ez-Schriften, wie das Hohe Lied, das Weddāsē Māryām, weiterhin immer mehr Teile der Bibel dem Volke zugänglich gemacht, anderseits verfaßte man jakobitische Katechismen, theologische Traktate und Gebete in amharischer Sprache. Sogar der Landesgeschichte wandte man sich zu, indem Erzählungen von Lebna Dengel, von Grāñ und von den Galla aufgezeichnet wurden. Seit Theodor II. ist das Amharische auch die Sprache der Hofhistoriographen; seine eigene Geschichte ist in zwei Redaktionen aufgezeichnet worden. Endlich zeigen sich in den äthiopisch-amharischen Wörterverzeichnissen die Anfänge einer philologischen Behandlung der eigenen Sprache.

Das Amharische führt uns nun zu einer äthiopischen Litteratur ganz anderer Art, der Volkslitteratur. In ihr weht ein frischer Geist, der den Leser aufatmen läßt, wenn er sich durch die offizielle, zum Teile doch sehr reizlose Litteratur hindurchgewunden hat. Von altamharischen Königsliedern war schon früher die Rede; sie sind fast das Einzige, was die Abessinier selbst von volkstümlichen Dingen aufgezeichnet haben. Alles andere stammt aus neuerer Zeit und geht auf die Bemühungen europäischer Forscher zurück, die Fabeln, Sprichwörter, Volkslieder aus dem Munde der Eingeborenen aufzeichneten oder von letzteren aufzeichnen ließen. Das Gemütsleben, das sich in dieser Litteratur ausspricht, ist nicht gerade sehr reich. Aber in den Kriegsliedern herrschen eine urwüchsige Kraft und eine dramatische Darstellungsgabe. In den Sprichwörtern, kleineren Strophen und Fabeln zeigt sich eine feine Beobachtung des Volkslebens, besonders des Treibens der Hofkreise und des Klerus; hin und wieder finden wir neben gemütlichem Humor auch scharfe Satire. Reiches Material ist besonders in Nordabessinien gesammelt worden: Kriegs- und Heldenlieder, Klagelieder, Lobgedichte auf die eigene Heimat und den eigenen Stamm, Liebeslieder. Ein reicher Bilderschatz offenbart uns die Naturbeobachtung dieser Dichter, die namentlich das Tierleben trefflich zu schildern wissen.

Die Zeit der Ge'ez-Litteratur ist vorüber. Auf ihren Trümmern baut sich die amharische Litteratur auf, die jedoch auch jetzt noch

in ihren Anfängen steht, die aber, wenn die besonders von Menilek unternommene nationale Ausgestaltung des Reiches von Dauer ist, wohl noch eine gröſsere Zukunft hat. Das Tigre und Tigriña würden dann wohl mit der Zeit ganz dem Amharischen weichen müssen, und von den hamitischen Sprachen Abessiniens scheint keine dazu berufen zu sein, eine wirkliche Litteratursprache zu werden.

II. Die einzelnen Litteraturzweige.

1. Die Bibel.

Wie überall in alter und neuer Zeit, so fühlten auch in Abessinien die christlichen Missionare gleich nach Aufnahme ihrer Arbeit die Notwendigkeit einer Bibel in der Landessprache. Für die Verbreitung des Evangeliums, der frohen Botschaft, waren natürlich die Evangelien des Neuen Testaments von gröſster Wichtigkeit; so waren diese Bücher denn auch die ersten, die ins Geʿez übersetzt wurden. Die Missionare waren vielleicht syrische Mönche, die von Südarabien, das ja in den ersten fünf Jahrhunderten immer in Beziehungen zum aksumitischen Reiche stand, nach Abessinien gekommen waren. Jedenfalls legten die Missionare ihrer Übersetzung einen griechischen Text zugrunde, und zwar wahrscheinlich in einer syrisch-okzidentalen Rezension, wie er vielleicht bei ihnen zu Hause, in der Gegend von Apamea und Antiochien, gebräuchlich war. In kurzer Zeit folgten den Evangelien die anderen Bücher des Neuen Testaments nach derselben Rezension, dann aber auch das Alte. Ebenfalls das Alte Testament ist aus dem Griechischen übersetzt worden, und auch hier wieder in einer Rezension, die den syrisch-hellenistischen Christen am bekanntesten war. Das hebräische Alte Testament ist bekanntlich verschiedene Male ins Griechische übersetzt worden, und diese Übersetzungen sind dann später wieder überarbeitet und in neuen Rezensionen herausgegeben worden. Von den griechischen Versionen ist die der sogenannten Septuaginta die älteste; sie wurde bereits im 3. Jahrhundert v. Chr. hergestellt. Die Übersetzung der Septuaginta wurde im Laufe der Zeit vielfach geändert und verbessert und dann, wie uns berichtet wird, im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. von drei Männern einer gründlichen Revision unterzogen, um

neue, zuverlässige Rezensionen herzustellen; diese Männer waren der alexandrinische Kirchenvater Origenes, der im Jahre 254 starb, der syrische Presbyter Lucian, der im Jahre 311 starb, und der ägyptische Bischof Hesych, der um 300 lebte. Ihrem Ursprunge gemäfs wurde die Rezension des Lucian am meisten in Syrien, aber auch weiterhin in Kleinasien und Griechenland benutzt, und sie liegt aller Wahrscheinlichkeit nach der altäthiopischen Übersetzung zugrunde. Dafs die äthiopische Version auf die griechische zurückgeht, steht aufser Zweifel; dafs Aramäer dabei beteiligt gewesen sind, darauf deuten manche Anzeichen, wie z. B. die Einführung einzelner aramäischer Fremdwörter, besonders wo es sich um theologische Begriffe handelt, und die Umschreibung von Eigennamen. Im einzelnen ist hier aber noch manches unsicher; namentlich wäre genau festzustellen, ob die aramäischen Fremdwörter im Geʿez wirklich speziell christliche Ideen ausdrücken.

Obgleich die Übersetzungen der einzelnen Bücher ziemlich rasch hintereinander hergestellt sein werden, so macht sich doch die Tätigkeit mehrerer Übersetzer durch die Verschiedenheit ihrer Fähigkeiten deutlich bemerkbar. Die einen Bücher des Alten Testaments sind gut, die anderen schlechter, die einen sind wörtlich, die anderen mehr nach dem Sinne übersetzt. Wenn der Übersetzer den Sinn des Griechischen gut verstand, des Griechischen und des Geʿez gut kundig war, so war eine sinngemäfse Übersetzung recht wünschenswert; wo das aber nicht der Fall war, da war das Resultat nur von zweifelhaftem Werte.

Wie nun aber wirklich jene alte Übersetzung im einzelnen ausgesehen hat, das können wir noch gar nicht beurteilen, da überhaupt keine Handschriften aus jener Zeit auf uns gekommen sind. Während der Jahrhunderte, die zwischen der Abfassungszeit und der Regierung Yekuno Amlāks verflossen, sind natürlich viele Änderungen, Fehler und verderbte Stellen in den Text eingedrungen; Worte wurden ausgelassen, andere eingesetzt — Sachen, die aus der Handschriftengeschichte genugsam bekannt sind. Was für ein zerrissenes und geflicktes Gewand die äthiopische Bibel gegen Ende des 13. Jahrhunderts gehabt hat, sehen wir aus der ältesten uns bekannten Geʿez-Handschrift, die aus der Zeit Yekuno Amlāks stammt, und in der die ersten acht Bücher des Alten Testaments enthalten sind, d. h. die fünf

Bücher Mosis, das Buch Josua, das Buch der Richter, das Buch Ruth, die man unter dem Namen Octateuch zusammenzufassen pflegt. Da suchten denn die Abessinier selbst Abhilfe zu schaffen, aber gerade durch diese Abhilfe, die sich hier kaum auf alte, gut und rein erhaltene Handschriften stützen konnte, ist für uns der Text noch mehr entstellt. In ähnlicher Weise hatten auch andere Völker sich zu helfen gesucht, um der Ungewifsheit und den vielen verschiedenen Lesarten ein Ende zu machen; man denke nur an die Vulgata des Hieronymus, der aber die Kenntnis des Urtextes und ein ganz anderes Handschriftenmaterial als die Abessinier zur Verfügung hatte. Gerade im 13. Jahrhundert waren zwei Versuche in Ägypten gemacht worden, einen einheitlichen arabischen Evangelientext herzustellen; der zweite dieser Versuche führte zur alexandrinischen Vulgatarezension der Evangelien. Auf Grund dieser unternahmen der Reformator Salāmā und seine Gesinnungsgenossen in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine Revision der äthiopischen Evangelien; Einzelheiten über ihre Herstellung und Verbreitung sind uns nicht bekannt. Die einmal ins Leben gerufene Bewegung nahm ihren Fortgang und erstreckte sich nach und nach auch auf das Alte Testament oder zum mindesten auf einzelne Teile desselben. Da nun die ganze äthiopische Übersetzungslitteratur seit dem 13. Jahrhundert unter dem Zeichen des Arabischen steht, so ist es a priori wahrscheinlich, dafs auch die neuen Rezensionen des Alten Testaments mit Hilfe arabischer Übersetzungen hergestellt sind. Aufserdem ist es sehr unwahrscheinlich, dafs ein abessinischer Christ sich eine hinreichend gründliche Kenntnis des Hebräischen erworben haben sollte, um eine Bibelrevision auf Grund des Urtextes vorzunehmen, es müfste denn etwa ein hebräisch gebildeter, zur koptischen Kirche übergetretener Jude gewesen sein, der nach Abessinien gekommen wäre und sich dort litterarisch hervorgetan hätte. Von solchen Juden ist bisher aber nichts bekannt geworden; von einem ägyptischen Juden wird freilich erzählt, er habe wegen seiner Verehrung der Gottesmutter 130 Jahre zu seinem Leben hinzugelegt erhalten; aber ob der fromme Mann sein natürliches Leben und die ihm geschenkten 130 Jahre zu litterarischer Arbeit verwandt hat, wird nicht verraten. Einzelne hebräische Worte, die auch als solche bezeichnet werden, kommen hin und wieder in der äthiopischen Litteratur vor, aber das sind

fast nur geheime Zaubernamen, die auf Einzelerkundigungen oder auf schriftlicher Überlieferung beruhen werden. Nun zeigen sich aber in den äthiopischen Bibelhandschriften unzweifelhafte Anklänge an das hebräische Alte Testament. Da wird eine Vermutung von Prof. Guidi vielleicht das Richtige treffen: er deutete darauf hin, daſs die abessinischen Revisoren die Übersetzung des Saadia Gaon benutzt haben könnten. Dieser jüdische Gelehrte, der mit arabischem Namen Sa'īd ibn (oder abū) Ya'ḳūb el-Faiyūmī hieſs, lebte von ca. 892—942 teilweise in Ägypten, teilweise in Babylonien, und legte seiner arabischen Übersetzung des Alten Testaments naturgemäſs den hebräischen Text zugrunde. Sonst wäre es allenfalls nur denkbar, daſs der eine oder andere Falascha sich in Ägypten oder Palästina mit dem Hebräischen vertraut gemacht und das bei seinen abessinischen Glaubensgenossen gebräuchliche äthiopische Alte Testament nach dem Hebräischen verbessert hätte. Diese Verbesserungen könnten dann auch in die Handschriften der Christen eingedrungen sein.

Aus dem Variantenbestande der Handschriften ergibt sich, daſs auch im 16. und 17. Jahrhundert noch an der Revision der äthiopischen Bibel gearbeitet worden ist. Vielleicht hängt eine Revision mit der Wiederaufnahme der litterarischen Arbeit nach den Kriegsstürmen des 16. Jahrhunderts und eine andere mit den Religionskämpfen im 17. Jahrhundert zusammen. Gerade die letzteren werden die Vertreter der alexandrinischen Kirche veranlaſst haben, ihr Augenmerk der nationalen Bibel zuzuwenden und gegen die Neuübertragungen der portugiesischen Jesuiten mit verbesserten eigenen Waffen zu kämpfen. Natürlich haben sie sich zu diesem Zwecke wieder nach Ägypten wenden müssen, weil ihnen nur der eine Weg offen blieb. Da unsere Kenntnis der arabischen Bibelübersetzungen aber noch sehr mangelhaft ist, lassen sich die Zusammenhänge hier noch nicht genau feststellen. Aus dem bisher gesammelten äthiopischen Material kann man aber bereits sehen, daſs diese Revisionen sich in den einzelnen Büchern der uns vorliegenden Handschriften in verschiedener Stärke geltend machen.

Neben den kanonischen Büchern der heiligen Schriften fanden aber gerade in Abessinien die Apokryphen und Pseudepigraphen ganz besonders willkommene Aufnahme. An ihnen ist die Ge'ez-Litteratur sehr reich, und sie haben sich bei den Christen und

den Juden Abessiniens von jeher grofser Beliebtheit erfreut. Verschiedene alt- und neutestamentliche Apokryphen haben sich nur in äthiopischer Übersetzung ganz erhalten. Aus der aksumitischen Periode kennen wir nur Übersetzungen, späterhin hat man ja auch ähnliche, zumal apokalyptische Werke in Abessinien verfafst, die aber naturgemäfs keine kanonische Geltung erlangten. Von alten Übersetzungen sind die des Jubiläenbuches und des Buches Henoch die wichtigsten. Das Buch der Jubiläen, so genannt, weil es die ganze Weltgeschichte in Jobelperioden und Jahrwochen einteilt, heifst auch die »kleine Genesis«, da es in der Hauptsache ein Pseudepigraph zur kanonischen Genesis ist; die Abessinier nennen es Maṣḥafa Kufālē, »Buch der Einteilung«. Dies Buch ist für die Kenntnis der jüdischen Theologie in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten von grofser Wichtigkeit; es stellt die Weiterentwicklung der in der spätesten Quellenschrift des Pentateuchs, dem sogenannten Priesterkodex, begonnenen gesetzlich-priesterlichen Richtung dar, seine gröfsten Helden sind Juda und Levi. Die äthiopische Version ist aus einer griechischen Übersetzung des hebräisch geschriebenen Originals geflossen. Das Buch Henoch enthält allerlei verschiedene Bestandteile, jüdische und christliche. Henoch galt wie Esra bei den Juden und den Christen als ein mit tiefer göttlicher Weisheit begabter Mann, und gerade über ihn waren viele Legenden im Umlauf. Er war gen Himmel gefahren und hatte dort alle Geheimnisse der überirdischen Welt geschaut, unter denen die astrologischen Kenntnisse und Berechnungen natürlich nicht fehlen dürfen. Auch das äthiopische Buch Henoch ist aus dem Griechischen übersetzt; freilich stellt es nur eine und noch dazu etwas konfuse Sammlung von Henoch-Legenden oder solchen, die auf ihn übertragen wurden, dar; andere sind in anderen Sprachen erhalten. Wie beliebt die Person Henochs im christlichen Altertume war, sieht man daraus, dafs ihm nach der mohammedanischen Eroberung noch Prophezeiungen, meist ex eventu, zugeschrieben wurden, die im armenischen Buche Henoch niedergelegt sind.

Nur kurz erwähnt seien hier andere apokryphe Schriften, wie der Hirt des Hermas, die Himmelfahrt Isaiae, das Buch Baruch, das dritte und vierte Buch Esra; diese stammen noch aus der ersten Litteraturperiode und daher aus dem Griechischen.

Später kamen Übersetzungen aus dem Arabischen hinzu, wie die Didascalia Apostolorum, die Legenden von Adam und Eva, die apokryphen Apostelakten. Die Makkabäerbücher sind entweder ursprünglich gar nicht übersetzt, was das wahrscheinlichste ist, oder ihre Übersetzung ist während der dunklen Jahrhunderte von 650—1250 verloren gegangen. Die jetzt vorliegende Übersetzung dieser Bücher stammt aus dem Lateinischen und ist zur Portugiesenzeit abgefaſst. An ihre Stelle war ein erdichtetes Makkabäerbuch getreten, das bereits um 1450 bekannt war, da König Zar'a Yā'ḳob sich darauf beruft; dies Buch erzählt das Martyrium dreier Juden unter einem Könige Ṣiruṣāydān, d. i. Tyrus und Sidon, und enthält Erörterungen über die Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung der Toten und die biblische Geschichte der Juden.

2. Theologische und kirchliche Litteratur.

Wie wir aus der ganzen Entwicklungsgeschichte der Ge'ez-Litteratur immer wieder gesehen haben, ist die theologisch-kirchliche Litteratur ihr eigentlicher Mittelpunkt; das geistige Leben fiel fast durchweg mit dem geistlichen Leben zusammen. Freilich war die Pflege dieser Litteratur eins der wichtigsten Lebensbedürfnisse für das abessinische Volk. Denn trotz der unglaublichen Überhandnahme der Priester und Mönche, die in vielen Fällen nichts weiter als berufsmäſsige Faulenzer waren, dem Volke wie Blutegel im Nacken saſsen und eine gedeihliche Entwicklung der Volksbildung hemmten, trotz des unchristlichen Lebens der Groſsen und der Unkenntnis und des Aberglaubens unter dem Volke — ist doch die gemeinsame christliche Religion das Band gewesen, das die Nation gegen die umwohnenden Völkerschaften zusammenhielt. Das kirchliche Leben nun fand seinen Ausdruck im Gottesdienste, und die für ihn bestimmten Bücher waren für die Priester das notwendigste Handwerkszeug. Daneben beschäftigte man sich mit Exegese, Dogmatik, asketischen Werken, Apokalyptik und kirchlicher Erbauungslitteratur. Da es kaum wünschenswert ist, hier auf diese ganze Litteratur ausführlich einzugehen, so sollen nur die Hauptwerke hervorgehoben werden; im übrigen vergleiche man im ersten Teile die Abschnitte, die sich mit theologischen und kirchlichen Werken befassen.

Den Grundstock des Gottesdienstes bildet die Schriftverlesung, um die sich die Liturgien und Hymnen gewissermaſsen herum-

gliedern. Von allen Büchern der Bibel wird das Psalmenbuch am meisten im Gottesdienste gebraucht und privatim gelesen. Daher haben wir denn auch unzählige Handschriften des Psalters, ja, wie auch sonst vielfach im christlichen Orient, der erste und oft einzige Schulunterricht der Kinder besteht im Auswendiglernen und teilweisen Verstehen der Psalmen. Den Psalmenhandschriften werden meist die sogenannten biblischen Hymnen oder Prophetengesänge angehängt, Lieder aus dem Alten und Neuen Testament: drei Lieder Mosis, je ein Lied der Hanna, des Hiskias, des Manasse, des Jonas, Daniels, der drei Kinder, Habakuks, Jesaias, der Jungfrau Maria, des Zacharias, des Simeon. Daran schliefsen sich dann meist noch das Hohe Lied Salomonis und die Weddāsē Māryām genannten Hymnen auf Maria. Nach bestimmten Psalmenversen nun werden kleine Hymnen verschiedenster Art vom Priester gesungen, die man äthiopisch mit Ḳenē bezeichnet, einem Worte, das genau dem griechischen λειτουργία entspricht. Diese Hymnen haben auch in der altgriechischen Kirche eine grofse Rolle gespielt, und sie bilden gewissermafsen die Anfänge der altchristlichen Kirchenpoesie. Solche Hymnen werden in Abessinien oft improvisiert, manche von ihnen gehen verloren, andere werden aufgezeichnet; wer ein guter Priester werden will, der lernt auch Ḳenē zu verfassen. Die Ḳenē-Hymnen zerfallen nun noch in zehn verschiedene Unterarten, von denen eine, die Sellāsē genannte, in Nā'od einen königlichen Bearbeiter gefunden hat. Sie sind gereimt, aber die Zeilen sind von verschiedener Länge, eine Verschiedenheit, die beim Gesange dadurch ausgeglichen wird, dafs man längere Zeilen rasch, kürzere langsamer singt und mehrere Töne auf eine Silbe rechnet. Ein solcher Hymnus ist z. B. folgender:

Wer, vor dem Löwen auf der Flucht, einem Wüstenwolf begegnet, dem wächst die Furcht;
Und wenn er ins Haus eintritt und eine Schlange findet, so erschrickt er gewaltig:
Einem solchen Mann vergleichbar war Adam in der Unterwelt,
Bis dafs du ihn zu dir riefest,
Christus, Mensch geworden, am Kreuze ein Opfer dem Vater.
Von nun an will ich dich Quell aller Freuden nennen;
Denn der Mensch hat keinen Bruder von reinerer Liebe als dich,
Magst du ihm Ruhe gewähren oder ihn zum Heile heimsuchen.
Du bist mir näher als ich mir selbst.

Aus der Sammlung Nā'ods ist folgender Hymnus, der am Kreuzesfeste gesungen werden soll:

Ich sah einen Mann wie von blinkendem Erz,
Einen Meſsstab tragend in der rechten Hand,
Wie geweissagt hat Ezechiel, der treue:
Dies ist das Holz vom Kreuze des Heilands,
Das auf Golgatha sich fand am Ende des achten Sabbats
Und den Christen ward ein Diadem von reiner Schönheit.

Ein anderer Hymnus desselben Dichters knüpft an das berühmte Kloster Dabra Meṭmāḳ in Ägypten an; dies ist an einer Stelle erbaut, an der Jesus als Kind auf der Flucht gestanden haben soll.

Wie du in Dabra Meṭmāḳ offen auf Erden erschienen,
So erschein heute, Maria, aus freier Wahl
Mir, der ich in Lobpreis zu dir spreche, deinem Knechte Nā'od.
Dir gebührt, meine Herrin, Anbetung in reiner Verehrung:
Deiner Gnaden Fülle walte über mir;
Bete heute, o Mutter des eingeborenen Sohnes,
Daſs meine Herde kein Unheil treffe.

Der Erzengel Michael wird ganz besonders in Abessinien gefeiert; bei abessinischen Christen und Juden gilt er als mächtiger Fürsprecher und Beschützer und als gewaltiger Wundertäter. Auch ihn besingt Nā'od in mehreren Hymnen, deren einer hier mitgeteilt werden möge:

Michael, ruhmreicher Herr der Myriaden,
Bläser des Horns, wenn er auf Flügeln dahineilt,
Engel des Angesichts, Himmelsvogel —
Ewig, ewig sammelt sich die Heerschar, unverzüglich immerdar.
Der Tau seines Segens träufle auf mich!
Die Räume meines Hauses verlasse auch sie nicht,
Sie, die aus seiner Hand das Schwert genommen.

Diese Hymnen sind vielleicht die ursprünglichsten in der abessinischen Kirche, und sie mögen, wie in der altgriechischen Kirche, die Anfänge kirchlicher Poesie überhaupt darstellen. Auf die Ähnlichkeit zwischen den Ḳenē der geistlichen Poesie und den Bardenliedern der weltlichen Dichtkunst hat Prof. Guidi bereits hingewiesen. Letztere sind sicher bei den Abessiniern einheimisch und ursprünglich. Sollten nun auch die Ḳenē ein eigenes Produkt Abessiniens sein? Die Frage ist vorläufig noch

nicht zu beantworten. Wenn wir z. B. sehen, dafs die bekanntesten Loblieder auf Maria, Weddāsē Māryām, aus Ägypten gekommen sind, dafs dann König Zar'a Yā'ḳob ihnen eine originaläthiopische Sammlung, Argānona Weddāsē, zur Seite stellte, so werden wir leicht dazu geführt, anzunehmen, dafs ein ähnlicher Vorgang sich in der gesamten kirchlichen Poesie abgespielt habe, mit anderen Worten: Anregung und Vorbilder vom Auslande, selbständige Weiterentwicklung im Inlande. Genau so ist es ja mit den Lebensbeschreibungen der Heiligen gegangen. Aber ehe die Frage für die Poesie beantwortet werden kann, müssen ihre Hauptwerke zugänglich gemacht werden, vor allem das grofse Hymnenbuch Degguā und das Antiphonarium Mawāse'et. Beide Werke sind in guter, alter Sprache geschrieben, und wenn auch ihre Abfassungszeit noch nicht genauer feststeht, so müssen wir doch annehmen, dafs sie im 14. oder spätestens im 15. Jahrhundert verfafst oder zusammengestellt oder teilweise übersetzt sind. Die Antiphonien gehen vielfach mit den Hymnen eng zusammen, da sie z. B. an Heiligenfesten zwischen den einzelnen Strophen des Malke' (s. oben S. 212) oder Salām gesungen werden. Die Salām haben ihren Namen daher, dafs jede Strophe mit Salām la —, »Heil dem (der) ...«, beginnt; sehr viele Salām sind auch zugleich Malke'. Von anderen kirchlichen Liederbüchern haben wir bereits das Egzi'abhēr Nagsa und das Me'rāf kennen gelernt; hier seien noch erwähnt das Ṭabiba Ṭabibān, »Weiser der Weisen«, ein langer Hymnus auf Gott, der nur von den Mönchen rezitiert wird, sowie das Māḳhbara Me'emanān, »Versammlung der Gläubigen«, das man während der Messe vorträgt, besonders in kleinen Kirchen auf dem Lande, in denen keine Hochmesse stattfinden kann.

Neben der Poesie spielt natürlich das Ritual eine grofse Rolle. Eins der ältesten Ritualwerke ist das Maṣḥafa Genzat, »Buch des Begräbnisses«, das in die zweite Periode der äthiopischen Litteratur gehört. Nun besagt aber eine Handschrift dieses Werkes, es sei aus dem Sēnodos und dem Fetḥa Nagast kompiliert. Der Sēnodos stammt, wie wir gesehen haben, auch wohl aus derselben Periode, kann daher leicht benutzt sein; aber das Fetḥa Nagast ist ja viel später. Falls diese Notiz recht hat, so handelt es sich um ein anderes Werk oder um eine Umarbeitung desselben Werkes. Es enthält zumeist Gebete verschiedener Art,

dazu Homilien und Vorschriften für den Trauergottesdienst. Zar'a Yā'ḳobs Ritualschriften sind Ta'āḳbo Mesṭir, das sich auf das Abendmahl bezieht, und das Maṣḥafa Bāḥrey, das von der Krankenölung handelt. Als im 16. Jahrhundert viele Christen zum Islam übergetreten, dann aber zum Christentum zurückgekommen waren, brauchte man ein besonderes Ritual für diese Leute; so entstanden das Maṣḥafa Nesseḥā, »Buch von der Reue«, und das Maṣḥafa Ḳēdr, »Buch vom Unreinen«, wonach Leute, die ihren Glauben verleugnet oder sich an Ungläubigen verunreinigt haben, Mann oder Weib, Mönch oder Nonne, mit Wasser und geweihtem Öl besprengt werden sollen; das Öl ist durch verschiedene Gebete und mystische Namen geweiht.

Abgesehen von diesen rein für den praktischen Gebrauch bestimmten Kirchenbüchern läſst sich eine Scheidung der einzelnen theologischen Litteraturzweige kaum durchführen; theoretische Erörterungen wechseln ab mit praktischen Ermahnungen; Dogmatik, Ethik, Apologetik und Polemik gehen oft ganz ineinander über; Exegese und Paränese sind oft nicht geschieden. Letztere Scheidung ist jedoch gut durchgeführt in den Homilien des Chrysostomus zum Hebräerbriefe, die ein Hauptwerk der abessinischen exegetischen Litteratur sind. Es stammt, wie fast alle anderen Bücher, in denen diese theologischen Disziplinen vertreten sind, aus dem Auslande. Ihre Besprechung gehört in die Litteraturgeschichte anderer Völker. Das wichtigste originalabessinische Buch dieser Art ist wohl das Werk Zar'a Yā'ḳobs Maṣḥafa Berhān. Es kämpft zunächst gegen heidnischen Aberglauben und heidnische Unsitten, dann gegen Irrlehren und Spaltungen; letztere beziehen sich auf die Person Gottes, dann auf Maria und das Kreuz, denen die von den Stefaniten geweigerte Anbetung gebühre, endlich auf die Eustathianermönche, die keine ordinierten Priester haben. Ferner behandelt Zar'a Yā'ḳob die Sabbath- und Sonntagfeier, die Heiligentage, den Kirchenbesuch und Gottesdienst am Sabbath und Sonntag, die Kommunionfeier und so fort. Interessant ist seine Vorschrift, daſs man das Kreuzzeichen überall tragen soll, auf der Stirn und an Kleidern, an Gürteln, Stäben, Waffen, Pflugscharen und allen Geräten, da das Kreuz eine Pein für den Satan sei. Andere einheimische theologische Werke sind besonders die obenerwähnten

polemischen und apologetischen Schriften aus den Religionsstreitigkeiten des 16. und 17. Jahrhunderts.

Grofser Beliebtheit erfreute sich in Abessinien die kirchliche Erbauungslitteratur mit all ihren Wundererzählungen, ihren Visionen und Apokalypsen. Die Wunder der ältesten Christenheit, ja, der Evangelien werden teilweise auf Abessinien übertragen, wie wir aus den zur Zeit Zar'a Yā'ḳobs abgefafsten »Wundern Mariä und Jesu« (Ta'āmra Māryām wa-Iyasus) ersehen. In der alten, bereits im Kebra Nagast vorhandenen und nachher vielfach variierten Tradition, dafs der König von Abessinien und der König von Rom Jerusalem erobern würden, könnte man vielleicht eine dunkle Kunde von den Kreuzzügen erkennen. Zur Erbauungslitteratur sind auch die im 16. Jahrhundert übersetzten Romane von Barlaam und Josaphat und von Alexander dem Grofsen zu rechnen.

Bei der Besprechung der theologischen Litteratur sei noch kurz darauf hingewiesen, dafs uns auch einige von den Schriften der abessinischen Juden, der Falascha, erhalten sind. Schon die Ge'ez-Sprache, in der sie abgefafst sind, deutet an, dafs sie im Zusammenhang mit der christlichen Litteratur stehen, wie die Falascha ja auch Mönchsorden kennen. Anderseits haben aber die Juden auf das abessinische Christentum eingewirkt. Wann das abessinische Judentum entstanden ist, wissen wir noch gar nicht. Man dachte wohl teilweise an die Zeit der südarabischen Kriege, in denen die Christen von Aksum ihren durch einen jüdischen König bedrängten Glaubensgenossen zu Hilfe kamen; einige von den hamitischen Agaustämmen könnten etwa damals mit den Juden Südarabiens politisch und religiös gemeinsame Sache gemacht haben, um dem christlichen Könige zu widerstehen. Möglicherweise ist aber doch das Judentum etwas älter in Abessinien als das Christentum; dann wäre es etwa innerhalb der ersten drei Jahrhunderte n. Chr. von jüdischen Missionaren begründet. Jedenfalls geht die bei den christlichen Abessiniern gebräuchliche Feier des Sabbats auf die Juden zurück; man unterscheidet ihn als den »kleinen Sabbat« vom christlichen Sonntag, dem »grofsen Sabbat«. Die Schriftgelehrten unter diesen verlassensten aller Juden haben teilweise äthiopische Werke übernommen und sie in jüdischem Geiste umgearbeitet, teilweise wohl sich an uns noch unbekannte Vorbilder anlehnende eigene

Schriften verfaſst. Eine Sammlung, die nach der ersten darin enthältenen Schrift Teʾezāza Sanbat, »Vorschriften des Sabbats«, genannt wird, ist von Prof. Halévy herausgegeben und übersetzt worden. Der Sabbat ist hier personifiziert, etwa als weiblicher Engel gedacht, von Urzeit an im Himmel existierend. Andere Visionen, Apokalypsen, phantastische Schöpfungsberichte werden an Abba Elias, an Esra, Baruch und Gregorius angeknüpft. Religionsgeschichtlich sehr interessant ist ein kleiner Abschnitt über die beiden Engel, die den Menschen durchs Leben begleiten. Der gute Engel, Michael, der immer zur Rechten des Menschen weilt, schreibt alle guten Handlungen auf, der böse Engel, Bernāʾēl, der vielleicht mit Lucifer identisch ist, hält sich zur Linken auf und schreibt alle schlechten Taten nieder. Wenn der Mensch stirbt, treten die beiden Engel vor Gottes Thron und legen Rechenschaft ab. Je nachdem, wie diese ausfällt, wird die Seele belohnt oder bestraft.

3. Magische Litteratur.

Wie auf jeden Menschen in seiner Kindheit das Geheimnisvolle und Übernatürliche einen ganz besonderen Reiz ausübt, so haben auch ganze Völker, die sich noch in der Kindheit ihrer Entwicklung befinden, von jeher einen groſsen Hang zur Zauberei und zu übernatürlichem Wissen gezeigt. Der arme kleine Mensch sucht, soweit er es vermag, über die seinem Erkennen gesetzten Schranken vorzudringen, und er will sich die höheren Mächte, an deren Existenz er fest glaubt, dienstbar machen. Das muſs durch übernatürliche Mittel geschehen. Hat man Gewalt über die Geister erlangt, so können sie einem nicht nur verborgenes Wissen künden, die Zukunft vorhersagen, sondern auch in allen irdischen Lebenslagen behilflich sein. Das irdische Leben ist voller Trübsal und Not, Krankheit und Gefahr, die durch übelwollende Geister hervorgerufen werden. Dieser bösen Geister kann man sich auf direktem oder indirektem Wege entledigen; entweder man gewinnt direkt Gewalt über sie und bannt sie durch eigene Kraft oder man sucht sie durch Anrufung anderer Geister zu vertreiben. Aber auch für das Leben nach dem Tode ist es wichtig, Gewalt über die Dämonen zu besitzen, da man sie zwingen kann, der Seele den Eintritt in das Paradies nicht zu verwehren.

Je tiefer das Volk kulturell steht, desto krasser ist der Aberglaube, desto mehr Macht und verderblichen Einfluſs gewinnen die Zauberer und Priester, die sich manchmal nur dem Namen nach unterscheiden, auf das unwissende Volk. Wächst aber das Volk heran, wie das Kind zum Manne, so wird die Zauberei zur wirklichen Philosophie, die Astrologie zur Astronomie, die Krankheitsbeschwörung zur medizinischen Wissenschaft. Natürlich ist das keine direkte Entwicklung, sondern die wissenschaftliche Erkenntnis muſs sich erst mühsam und im Kampfe gegen den alten Aberglauben emporringen, aber die Anfänge und die Antriebe zum Forschen liegen schon im Zauberwesen verborgen. Wir haben daher in einer Geschichte und Darstellung der Zauberei der Menschheit nicht nur ein Kapitel zur Psychologie der Naturvölker, sondern auch zur Urgeschichte des Strebens nach wissenschaftlicher Erkenntnis.

Die abessinische Magie nun ist tief im Wesen des Volkes begründet und ein Ausdruck seiner kindlichen und vielfach kindischen Natur; anderseits steht sie aber auch im Zusammenhange mit der Zauberei anderer Völker, besonders der Ägypter und der Juden. Es ist kaum zufällig, daſs die Hamiten in Ägypten soviel Zauberlitteratur hervorgebracht haben, und daſs dort, wo der Grundstock der Bevölkerung wieder hamitisch ist, in Abessinien, diese selbe Litteratur so völlig ins Wesen des Volkes überging; eine innere Verwandtschaft muſs man doch gefühlt haben. Aber die Beimischung von Negerblut und der Verkehr mit den Negern hat jedenfalls auch zur Kräftigung des Aberglaubens beigetragen; und schlieſslich findet sich Zauberei bei allen Völkern des Erdballs, nicht zum mindesten auch bei den Semiten.

Es sind hauptsächlich zwei Ideen, die sich durch die ganze äthiopische Zauberlitteratur hindurchziehen, der Glaube an die Zauberwirkung des »Namens« und der Glaube, daſs alles dem Menschen Schädliche, sei es Krankheit, Naturereignis oder Tätigkeit anderer Menschen, im letzten Grunde auf böse Geister zurückzuführen ist, die sich auch der Tiere und Menschen für ihre Zwecke bedienen, besonders dadurch, daſs sie ihnen das böse Auge verleihen. Wenn jemand plötzlich erkrankt, oftmals ohne sichtbare Ursachen, so ist er von einem Teufel »besessen«, und dieser Dämon muſs »ausgetrieben« werden. Da wird denn der

Zauberer zum »Medizinmann«. Oder auch der Erkrankte ist vom bösen Blick getroffen, und da muſs man Zauberkraft mit Zauberkraft vergelten; das Wort für »krank« in der Tigrē-Sprache bedeutet ursprünglich »vom Auge getroffen«. Das böse Auge ist besonders wirksam während des Essens, wenn der Mensch sich arglos anderen Gedanken hingibt; daher pflegen die Groſsen und Mächtigen, auf die sich leicht die Blicke aller richten, sich beim Essen ein Tuch vor das Gesicht zu halten. Vor Menschen, die mehr als der gemeine Mann verstehen, muſs man sich hüten, da sie um ihrer Fertigkeiten willen leicht in Verbindung mit der überirdischen Welt treten; das sind in Abessinien, wie auch anderswo unter primitiven Völkern, besonders die Schmiede. Von den Tieren ist die Hyäne das unheimlichste; sie schleicht im Dunkeln umher, hält sich bei Gräbern auf und friſst die Leiber und die Seelen der Verstorbenen. Daher kommt es auch wohl vor, daſs Schmiede sich in Hyänen verwandeln, d. h. daſs beide denselben bösen Geist, abessinisch buḏā, in sich haben. Aber gegen alles dies kann man sich durch Kenntnis der Geisternamen und die rechten Zauberformeln schützen.

Name und Wesen sind im Glauben mancher Völker identisch, und wenn jemand den Namen eines Menschen oder eines Geistes kennt, so hat er Gewalt über ihn. Daher ist es auch heute im gewöhnlichen Leben in Syrien unhöflich, zu fragen: »Wie heiſst du?«, sondern man sagt: »Was ist dein Name? — zum Guten.« Und wenn der andere ihn gesagt hat, so fügt man hinzu: »Auch Segen!«, worauf der wieder zurückgibt: »Auch von dir!« In Abessinien gibt man Kindern sogar vielfach zwei Namen, einen eigentlichen, den die Eltern oft zunächst geheimhalten, und einen Rufnamen. Den eigentlichen Namen sagen sie den Kindern dann erst später, wenn sie besser damit umzugehen wissen und sich eher gegen Zauberei schützen können. Kleine Kinder sind überhaupt leicht dem Zauber und den bösen Geistern ausgesetzt; es gibt sogar eine Dämonin, die nichts weiter zu tun hat, als kleine Kinder krank zu machen oder zu töten. Auch die Namen der Vornehmen und Herrschenden, die in aller Munde sind, können leicht zu Miſsbrauch verleiten, und daher ist es in einigen innerafrikanischen Reichen bei Todesstrafe verboten, den wahren Namen des Königs auszusprechen; man gibt ihm einen anderen Namen, wie man ja auch bei Krankheiten zu tun pflegt, damit

die Dämonen durch den anderen Namen irre geführt werden, oder auch, damit das kranke Wesen zu einem anderen, gesunden Wesen werde. Auf diesem Namenglauben baut sich eine grofse Litteratur in verschiedenen Sprachen der Welt auf, und die berufsmäfsigen Zauberer machen ihn sich ganz besonders zunutze.

Schon im Alten Testament ringt Jakob mit Gott, damit dieser ihm seinen geheimen Namen offenbare; so ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Gotteskampf Jakobs ursprünglich gedacht. Gegen allerhand Zauberei, die mit dem Namen Gottes getrieben wurde, richtet sich das zweite Gebot des Dekalogs. Ausgerottet wurde diese Zauberei aber keineswegs dadurch; sie blühte immer weiter und mufs um die Zeit Christi und in den ersten christlichen Jahrhunderten kräftig entwickelt gewesen zu sein. Die Namen Gottes, wie Adonai (Herr), Yahwe (= Jehova), Elohim (Gott) u. a., sowie die der bekannten Engel genügten nicht mehr, und so wurde eine grofse Anzahl von neuen Engelnamen erfunden, deren hebräischer Ursprung auch in griechischen, koptischen, arabischen, äthiopischen Umschreibungen noch leicht zu erkennen ist. In die griechische und besonders die ägyptische Zauberlitteratur, zumal zur Zeit der Gnosis, die ja in Ägypten tiefe Wurzeln schlug, wurden viele dieser Namen aufgenommen, manchmal entstellt, manchmal auch ziemlich gut erhalten, und auch von der Etymologie und der Bedeutung dieser Namen erhielt sich manchmal noch eine gewisse Kenntnis. Weiterhin wurde aber viel Einheimisches hinzugetan; Namen wurden, da sie in der einen Form noch nicht wirksam gewesen waren, absichtlich verändert, indem man einzelne Silben fortliefs, andere willkürlich hinzufügte. Es kam sogar auch die Sitte auf, einzelnen Buchstaben des Alphabetes geheime Kraft zuzuschreiben; diese Buchstaben mufsten, wie auch vielfach die Namen, mehrere Male, meist drei- oder siebenmal, wiederholt werden. Für alle diese merkwürdigen Wortgebilde hat man in der griechischen Zauberlitteratur einen besonderen Namen geschaffen, ephesia grammata. Von Ägypten aus, vielleicht schon in aksumitischer Zeit, besonders aber im 14. und 15. Jahrhundert, erhielt Abessinien ein grofses Teil von Zauberdingen. So finden wir denn unter den abessinischen Zaubernamen hebräische, griechische, arabische Wörter, die oft leicht zu erkennen sind, wie z. B. hebräisch Ēl, Ēlohē, Ṣabāʿot (Zebaoth), Yāu (Yahweh), griechisch Kiros (Κύριος), Māsyās (Μεσσίας), Aguryos

(wohl αὐγούριος vom lateinischen augur); arabisch Maḥadschum (wohl maḥdschūm, »erschrocken«), Isu'u Elmasi (Jesus der Messias) und viele andere. Die Hauptsache ist, wie die Zauberer sagen, dafs man die Namen zur richtigen Zeit und mit der richtigen Betonung und in dem richtigen Tempo rezitiert; tut man das nicht, so hat der Zauber keine Wirkung, — und das hat man eben nicht getan, wenn man sich nachher beim Zauberer beklagt, die Beschwörung habe nichts genutzt. Natürlich hat man in Abessinien, wie ja schon das Wort Messias zeigt, und wie es in der Gnosis geschehen ist, diese Zauberei mit der christlichen Religion in Einklang bringen müssen. Infolgedessen sind es die geheimen Namen der Gottheit, besonders Christi und Mariä, die hier eine Hauptrolle spielen; aber auch die Namen mancher Heiligen wurden in ähnlicher Weise behandelt. Eine Menge heidnischer Unholde, deren Namen aus dem alten Ägypten oder aus dem hamitischen Abessinien stammen mögen, sind wohl in den uns noch nicht erklärbaren Namen verborgen; freilich hat noch niemand diese Namen untersucht. Christus hat seine geheimen Namen nur seiner Mutter Maria und seinen Jüngern mitgeteilt; hiervon handeln die Zauberbücher Negranni Semeka, »Nenne mir deinen Namen«, Asmāta Egzi'ena, »Die Namen unseres Herrn«, Arde'et, »Die Jünger«. Der wichtigste aller Namen Christi, der gröfser ist als alle anderen, ist Bersābeḥelyos, wie uns das Buch Arde'et lehrt; in anderen Gebeten kommt er auch in der Form Bersbāḥēl vor. Hierin wird eine Komposition von Berseba, dem mystischen Siebenbrunn, mit ēl, »Gott«, stecken; die auf -yos endigende Form wäre dann nur ein Zeichen, dafs der Name durchs Griechische hindurchgegangen ist. Auch die grofsen Namen Gottes, mit Gebrauchsanweisungen, sind gesammelt, und zwar in einer Schrift, die den Namen Saragalā Elyās, »Wagen des Elias«, trägt. Oft begegnet man in Handschriften kurzen Zusammenstellungen von Namen Gottes oder Mariä in verschiedenen Sprachen; man kannte sie auf hebräisch, griechisch, koptisch, arabisch, später zur Jesuitenzeit auch wohl auf lateinisch oder portugiesisch. Alles dies diente natürlich dem gleichen Zweck. Um den Glauben an die Namen zu erhöhen, erzählte man dann auch Wunder, die durch die Kraft dieser Namen geschehen sind, wie im Gebet Mariä unter den Parthern, mit dem sie den Apostel Matthäus aus der Gefangenschaft befreite, oder im

Buche Arde'et, in dem die Jünger viele Wunder durch die Kraft der Namen Christi verrichten und durch sie vor der Wut der Leute von Sodom und Gomorrha und vor manchen Königen und Herrschern beschützt werden. Ein Gebet Mariä, durch das die bösen Geister vertrieben werden, wird schon für die Zeit ʿAmda Ṣions vorausgesetzt; denn im Leben des heiligen Filĭpos wird erzählt, dafs er durch das Lesen eines solchen Gebetes einen Dämonen austrieb.

Der Zweck dieser Zaubergebete ist, wie gesagt, den schädlichen Wirkungen böser Geister entgegenzutreten. Besonders gefährlich ist die Kinder tötende Dämonin Werzelyā, deren Namen vielleicht afrikanischen Ursprungs ist. Sie ist bei den Babyloniern (als Labartu), bei den Hebräern (als Lilith), bei den Griechen (als Lamia) und bei manchen anderen Völkern bekannt. Gegen sie zog einst der heilige Susneos oder Sisinnios aus, und als er sie töten wollte, versprach sie ihm:

»Ich werde nicht auf dem Wege gehen, wo dein Name ist, noch in eine Kirche, in der man sich deines Namens erinnert und das Volk seiner gedenkt, in alle Ewigkeit. Und ich werde keinem Platze nahe kommen, wo dein Buch gelesen wird, noch irgendeinem, der dies Gebet trägt, möge es ein Mann oder ein Weib, ein Kind, ein Jüngling oder ein Greis sein, in alle Ewigkeit.«

Andere Gebete schützen gegen allerhand Krankheiten, Kolik, Frauenleiden, oder gegen Hagel, Heuschrecken, Kriegsgefahr gegen Beschwörungen von seiten der Feinde, usw. So bitten die Jünger in Arde'et:

»Gib uns den rechten Glauben und das heilige Gebet, dafs die Lästerer und Verleumder keine Gewalt über uns gewinnen, die uns fluchen am Abend und am Morgen, bei Sonnen- und bei Mondschein, auf Bergen und Hügeln, indem sie mit Lobpreis und Weihrauch den Altar berühren, ins Wasser schauen und auf die Erde klopfen«;

und weiterhin:

»Schütze uns, o Herr unser Gott, durch die Kraft dieser deiner Namen vor allen Zauberern, die die Seele verderben, und die Zaubermittel machen aus Fell und Kissen, aus Schweifs und den Nägeln unserer Hände, aus dem Haare unseres Hauptes und den Nägeln unserer Füfse, aus Augenbrauen, den Fasern unserer Kleider und dem Haare unserer Gürtel, und wenn wir essen und trinken.«

Dafs die Abessinier derartigen Spuk trieben, sehen wir aus dem »Buch des Lichts« des Königs Zar'a Yāʿḳob, der sein Volk

vor heidnischen Unsitten warnt; solche seien das Darbringen von Satansopfern auf Bergen und Hügeln, der Genuſs von Hundeblut, Eselsmilch — der Esel war auch ein Zaubertier nach einem weit verbreiteten Volksglauben —, von Wanzen, Flöhen und Hyänen, die zauberischen Zeremonien bei Geburt, Beschneidung und Hochzeit, und die Infibulation der Mädchen.

Die Zaubergebete bestehen in Abessinien wie in vielen anderen Ländern gewöhnlich aus zwei Teilen, einem erzählenden und einem beschwörenden. Im ersten Teile wird berichtet, wie Gott, Christus, Maria oder ein Heiliger irgend jemand vor dem gefürchteten Unheil beschützt oder von einer Krankheit geheilt hat. Dann bittet man: »So möge es auch jetzt sein«, mit mehr oder minder ausführlichen Worten. Die Formen sind ja gegeben, aber man muſs sie auch auf den einzelnen Fall anwenden, wenn zum Beispiel jemand zum Zauberer kommt und sich ein Zauberbuch kauft. Da pflegt der Schreiber denn durch das ganze Buch oder die ganze Rolle hindurch Gebete für den Käufer oder die Käuferin oder für sich selbst, wenn er die Handschrift behalten will, einzufügen. Kommt ein fertiges Exemplar in andere Hände, so kratzt man den früheren Namen aus und setzt einen neuen dafür ein.

Der König Zar'a Yā'ḳob suchte mit Güte und noch mehr mit Gewalt gegen die Magie zu kämpfen; aber er konnte sie nicht ausrotten. In ihrer krassen Gestalt wird sie auch nicht eher aufhören, als bis das geistige Niveau des ganzen Volkes gehoben ist. Aber in irgendeiner Ecke des Menschenherzens und besonders des Kinderherzens wird sich auch bei den Kulturvölkern die Freude an Zauberei und am Übernatürlichen noch lange erhalten, wenn auch in anderer Gestalt, als wir sie in diesem Kapitel kennen gelernt haben.

4. Geschichtliche Litteratur.

Kirchen- und Heiligengeschichte.

Die äthiopische Kirchengeschichte besteht fast nur in der Geschichte ihrer Heiligen. In der neuen Zeit, gegen das Ende der äthiopischen Litteratur, schrieb man aber nur wenige neue Heiligenleben, und da haben wir denn auch ein Dokument zur Kirchengeschichte, das die Zeit von Susneos (1607—1632) bis Iyo'ās (1755—1769) behandelt; hierin dreht es sich fast nur um die recht unfruchtbaren christologischen Streitigkeiten der abessi-

nischen Kirche. Für die ältere Zeit bieten die Heiligenleben viele Notizen zur Kirchengeschichte; sie schildern das Tun und Treiben des Klerus und der Mönche oft recht wahrheitsgetreu, und sie gewähren stets einen guten Einblick in das geistige Leben der Abessinier zur Zeit der Abfassung der einzelnen vitae. Als eigentliche Geschichtsquellen sind diese vitae aber nur sehr mit Vorsicht zu benutzen. Der Aberglaube der Abessinier, den wir im vorigen Kapitel kennen gelernt haben, wird nur noch übertroffen von ihrem Wunderglauben, der natürlich in engem Zusammenhange mit jenem steht. Daher sind die meisten Heiligenleben mit den unglaublichsten Wundern aller Art, an denen Schreiber und Leser das gröfste Interesse haben, so dicht angefüllt, dafs die eigentlich historischen Notizen sehr zurücktreten. Oder auch wenn man keine historischen Nachrichten hatte, aber doch die Lebensbeschreibung eines Heiligen haben wollte, so ersetzte man diesen Mangel durch frei erfundene Wundererzählungen. Immerhin sind diese Heiligenleben für die ältere Geschichte Abessiniens fast unsere einzige Quelle, und einzelne von ihnen, besonders die aus dem 14. und 15. Jahrhundert, wie z. B. die vitae des Anorēos, des Baṣalota Mikā'ēl, der beiden Filīpos, in denen die Wunderdinge keine so grofse Rolle spielen, enthalten viel geschichtliches Material. Was uns an den Wundern am meisten in die Augen springt, ist die blühende und für uns oft sehr geschmacklose Phantasie der Abessinier, die sich in ihnen offenbart. Diese zeigt sich uns auf Schritt und Tritt. Schon die Bedeutungen der abessinischen Namen sind oft recht phantastisch. Die Regierungsnamen der Könige zeigen, wenn sie auch oft recht übertrieben klingen, dennoch eine gewisse poetische Kraft, aber viele der christlichen Taufnamen sind ganz abgeschmackt. Zu ersteren gehören z. B. 'Anbasā Baṣar, »Löwe gegen die Feinde«, Adbār Sagad, »die Berge werfen sich nieder [vor ihm]«, Malak Sagad, Selṭān Sagad, »der König wirft sich nieder«, »der Sultan wirft sich nieder [vor ihm]«, Del Wambarā (die Frau des Emir Grāñ), »Sieg ist ihr Thron«. Die christlichen Namen bezeichnen vielfach den Menschen einfach als Blutsverwandten der Gottheit oder der Heiligen, wie Walda Krestos, »Sohn Christi«, Walda Yoḥannes, »Sohn des Johannes«, Sarṣa Dengel »Sprofs der Jungfrau«, dazu kommen dann aber Namen wie

Lebna Dengel, »Weihrauch der Jungfrau«, Kesāda Krestos, »Hals Christi«, Hafa Krestos, »Schweifs Christi«, Asā'ena Sellāsē, »Schuhe der Dreieinigkeit«.

Viele der Wundererzählungen beruhen natürlich auf blofser Einbildungskraft, andere wird man hier und da auf wirkliche Begebnisse zurückführen können. So wird z. B. aus der Jugend des Filīpos von Dabra Libānos erzählt:

»Und es kam ein Zauberer heran, ohne dafs sie ihn kannten. Und da sprang er auf ein Feuer, das die Leute angezündet hatten von so vielem Holze, dafs es sogar Leute von ferne durch seine grofse Flamme verbrennen konnte. Der Heilige aber sah und verwunderte sich über das, was geschah. Und jener Ungläubige safs auf einem grofsen Throne mitten in jenem Feuer und begann zu murmeln wie einer, der von einem Teufel besessen ist. Und die Leute begannen ihn anzubeten, indem sie riefen: »Gād, Gād«, — Gād aber bedeutet: »Wir glauben an dich.« Auch brachten alle eilends Opfer herbei für jenen Sohn des Verderbens, Feind der Wahrheit und Sohn des Teufels. Da erfüllte der heilige Geist den Abuna Filīpos, den Apostel, der doch noch klein war von Gestalt, aber wie Elias ein Eiferer um das Gesetz seines Gottes. Und göttliche Gnade durchfuhr ihn, und sein Herz entbrannte in der Liebe zum Glauben; er rief mit lauter Stimme und sprach: »Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, des einen Gottes! . . . . Du verfluchter Teufel, geh aus und entferne dich aus diesem Manne, der mitten im Feuer ist!« Und da floh der Teufel und verschwand wie Rauch. Und alle Leute erschraken, als sie dies sahen, und wurden wie Leichname.«

Am folgenden Tage kommt die Frau des Zauberers zum Vater des Filīpos und berichtet folgendermafsen über die Ereignisse des vorhergehenden Tages:

»Wir hatten ein grofses Feuer angezündet wie gewöhnlich. Und er sprang auf das Feuer, und alle Götzenverehrer kamen, ihn anzubeten. Und wie sie ihn anbeteten, rief dein Sohn: »Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes!« Da erschraken wir und fielen nieder, und es däuchte uns wie furchtbarer Donner und Blitz; und dann kam aus seinem Munde etwas auf meinen Mann, von dem wir nicht merkten, was es war, weder ich noch die Leute, die mit mir waren. Dessen Mund aber ward geschlossen, und seine Stimme ward nicht gehört im Feuer, und als das Feuer erloschen war, sah ich nach, fand aber nichts als einige Knochen von ihm, die zu Asche geworden waren: so ist er nach seinem Handeln belohnt worden.«

Diese Geschichte macht einen durchaus glaubwürdigen Eindruck. Fälle religiöser Ekstase, in denen Menschen sich gegen Feuer und Schmerzen unempfindlich machen, sind genugsam be-

kannt. Wie nun in diesem Falle plötzlich ein Fremder erscheint und den Namen des vielleicht schon bei den Heiden gefürchteten Christengottes ausruft, da erschrecken sie, und der Feuerderwisch wird aus seiner psychischen Verfassung, die ihm ein solches Auftreten möglich machte, aus seiner Autosuggestion plötzlich herausgerissen und kommt in den Flammen um. Die Frau kann es sich aber nicht anders vorstellen, als dafs irgendein zauberisches Etwas aus Filĭpos' Munde ausströmte. Auf Vorkommnisse ähnlicher Art werden vielleicht manche andere Wundererzählungen zurückgehen.

Die Heiligenlitteratur beginnt im 14. Jahrhundert; auch hier kommen die Anregungen und Vorbilder von aufsen. Selbst ihre ältesten Nationalheiligen, die neun Heiligen, die um 500 nach Abessinien kamen, und die Geschichte der Glaubenskämpfer von Nagrān in Südarabien, denen der aksumitische König Kālēb zu Hilfe zog, sind ihnen doch zum Teile erst wieder aus arabischen Quellen bekannt geworden. Zuerst wurden die Leben ägyptischer, syrischer und anderer Heiliger und Märtyrer ins Ge'ez übersetzt, und man begann die Sammlung des Gadla Samā'etāt, »Glaubenskampf der Märtyrer«, eine Sammlung, die späterhin fortgeführt wurde. Das Wort gadl, ursprünglich »Kampf«, wurde besonders vom Glaubenskampfe gebraucht und erhielt dann, auf Heilige angewendet, fast die Bedeutung »Lebensbeschreibung«; so wird es auch in einem der ältesten äthiopischen Heiligenleben erklärt, am Ende des Gadla Filĭpos (von Dabra Libānos), wo es heifst »das Buch deines gadl, das ist deiner Leiden«. Einer der ältesten Bestandteile dieses Gadla Samā'etāt ist die aus dem Arabischen übersetzte »Geschichte der Leute von Nagrān«. Der aksumitische König, der nach Südarabien zieht, heifst nach den griechischen Quellen Elesbaas, die Abessinier haben ihn mit Kālēb identifiziert, von dem sich wohl eine ungenaue Kunde durch die dunklen Jahrhunderte hindurch gerettet hatte. Vielleicht haben die Abessinier recht: ein König Kālēb muss, den Münzen zufolge, existiert haben, und die Könige trugen meist zwei oder drei Namen, aber wir haben keinen ganz sicheren Anhalt für die Identifikation. Kālēb-Elesbaas soll, nachdem er grofse Kriegstaten, von Gott wunderbar unterstützt, verrichtet hatte, Mönch geworden sein, und er wird als Begründer des äthiopischen Mönchtums gefeiert.

Von den vielen ausländischen Heiligenlegenden sei hier ganz abgesehen. Die Geschichte der abessinischen Heiligen ist von Prof. Turaiev in fünf Perioden eingeteilt worden, die hier nach Prof. Guidis Auszuge aus dem grofsen russischen Werke kurz geschildert werden mögen.

1. Die aksumitische Periode. In ihr haben wir die bereits mehrfach erwähnten neun Heiligen und Yārēd den Sänger. Aragāwi ist der bekannteste der Heiligen; er könnte der abessinische Pachomius genannt werden, da er als Gründer des ersten Nonnenklosters gilt. Auch König Kālēb gehört eng mit dieser Periode zusammen.

2. Die Übergangsperiode. Aus den dunklen Jahrhunderten äthiopischer Geschichte ist natürlich auch nichts über die Heiligen bekannt. Aber mit der Zāguē-Dynastie setzt auch diese Litteratur wieder ein, die an die beiden Könige Lālibalā und Na'akueto la-Ab anknüpft. Dazu kommen noch ein paar mehr oder minder legendarische Heilige und Mönche, vor allem aber der gröfste abessinische Heilige, Takla Hāymānot; sein Leben liegt in drei Rezensionen vor (s. oben S. 211).

3. Die Periode der Verfolgung. Unter 'Amda Ṣion machten der Klerus und die Mönche Opposition gegen den König, einerseits weil er seine Stiefschwester geheiratet hatte, anderseits wegen Streitigkeiten über die Sabbatfeier und das Datum des Weihnachtsfestes. Dies führte zu einer Verfolgung der Kirche durch den Staat, und die Vertreter der Kirche, die dadurch zu leiden hatten, wurden später natürlich als Heilige und Märtyrer gefeiert. Hierher gehören Baṣalota Mikā'ēl, Filīpos von Dabra Libānos, Aron der Wundertäter, Filīpos von Dabra Bizan und sein Schüler Johannes, vor allem aber der wichtigste: Eustathios, der grofse Gründer des Mönchsordens der Eustathianer, der wohl die unter Zar'a Yā'ḳob eingeführten Reformen mit vorbereitet hat. Auch König Theodor I. ist unter die Heiligen aufgenommen worden.

4. Die Periode Zar'a Yā'ḳobs, die wichtigste für die Kirchengeschichte Abessiniens. Zar'a Yā'ḳob sowie seine Frau und seine Nachfolger sind zu Heiligen geworden, ebenfalls einer seiner Generäle, namens 'Amda Mikā'ēl. Andere Heilige dieser Zeit sind Mabā'a Ṣion, der sich die Passion Christi und die Abendmahlsfeier besonders angelegen sein liefs, und Beṣu'a Amlāk,

der das berühmte »Kloster der Dreieinigkeit« im Norden Abessiniens gründete.

5. Die Periode der Franken. Die Kämpfe mit den Mohammedanern, mit den Galla und die Religionsstreitigkeiten zwischen Kopten und Jesuiten brachten eine ganze Anzahl von Heiligen hervor, unter denen auch verschiedene Könige, besonders natürlich Lebna Dengel und Galāudēos, auftreten. Besonders bemerkenswert ist Walatta Pēṭros, die sich nach der Wiederherstellung des alexandrinischen Glaubens ganz dem Asketenleben widmete und einen Nonnenorden gründete; ihre Lebensbeschreibung ist wichtig für die Kenntnis des religiösen Lebens der Zeit. Die letzten Heiligen dieser Periode sind König Johannes I., der im Jahre 1682 starb, und der Märtyrer Zar'a Berūk, der um 1700 lebte.

Von vielen dieser Heiligen haben wir ein eigenes Gadl; über andere finden sich nur kurze Notizen im Synaxar, das, wie oben S. 211 erwähnt wurde, in Abessinien durch manche einheimische Heilige bereichert wurde. Eine Probe aus dem Synaxar, die von einer uns bekannten Persönlichkeit handelt, möge die Bemerkungen über die Heiligengeschichte beschliefsen:

»Und an diesem Tage vollendete der gottliebende König Galāudēos die Krönung des Märtyrertums. Und dieser unser rechtgläubiger König Galāudēos war in guter Zucht aufgewachsen. Und als sein Vater entschlafen war, da gab Gott seinem Sohne die Herrschaft, während ein Mohammedaner namens Grāñi da war, der sich selbst unrechtmäfsig zum König ernannt hatte. Der hatte das ganze menschliche Äthiopien durch seine Macht bekehrt und [die einen] zu seinen Glaubensgenossen gemacht, die aber, welche Christen blieben, zu Sklaven. Und er hatte die Kirchen zerstört und die meisten Äthiopier gefangen genommen und verkauft, wohin er wollte; und er sprach: »Von jetzt an gibt es keinen, der vor mir besteht; ich habe alle Länder unterworfen.« Da aber setzte Gott unsern König Galāudēos auf den Thron, und der begann gegen die grofsen Heerführer jenes Rebellen zu kämpfen, und er besiegte sie. Und als Grāñi dies hörte, ward er zornig, und er zog gegen ihn mit Myriaden von Reitern und Türken; und sie kämpften miteinander, und Gott tötete ihn (den Rebellen) durch seine (des Königs) Hand und vernichtete ihn. Da kehrten die Gefangenen zurück, die zerstörten Kirchen wurden aufgebaut, und der Glaube Christi — ihm sei Lob! — wurde wieder hergestellt. Und danach kam ein anderer Mohammedaner mit vielen Kriegern, und er traf auf den König Galāudēos, wie dieser nur wenige Leute bei sich hatte. Und diese sprachen zu ihm: »Lafst uns zurückweichen und nicht kämpfen, bis dafs unsere Heerführer kommen.« Er aber sagte: »Wir wollen nicht weichen; er soll

die Gefangennahme von Christen und die Zerstörung von Kirchen nicht erleben«, und begab sich mitten in die Schlacht und zeigte sich stark im Kampfe mit jenen. Darnach aber umringten ihn alle Mohammedaner und schlugen auf ihn mit ihren Schwertern und durchbohrten ihn mit vielen Lanzen und warfen ihn vom Pferde herunter: da entschlief er. Und sie schlugen ihm sein ruhmreiches Haupt ab und trugen es fort. Sein heiliger Segen und die Gabe seiner Hilfe und seine schöne Barmherzigkeit sei mit Abuna Tanse'a Madkhen (lebte zur Zeit des Königs Fāsiladas) in alle Ewigkeit. Amen!«.

Profangeschichte.

Als wichtigste Geschichtsquelle gilt den Abessiniern seit langer Zeit das Kebra Nagast, das Werk, das wohl gegen Ende des 13. Jahrhunderts von koptischen Geistlichen in Abessinien verfaſst wurde, um die Rechte der salomonischen Dynastie und des abessinischen Klerus historisch zu begründen. Es will so recht eine Geschichte der Könige sein, und macht daher sowohl Adam und Seth wie die Patriarchen des Alten Testaments zu Königen, eben um eine fortlaufende Königsreihe vom Anfange der Welt an zu haben. Obgleich das Ganze für uns nur ein historischer Roman ist, müssen wir es doch der äthiopischen Geschichtslitteratur zuzählen und um seines Ansehens willen genauer auf seinen Inhalt eingehen. Erst darnach werden wir zu den für die moderne Geschichtsforschung wichtigen Quellen für die Profangeschichte gelangen. Der Inhalt des Kebra Nagast gestaltet sich folgendermaſsen:

Bei der Versammlung der 318 orthodoxen Väter, d. h. dem Konzil von Nicaea, steht Gregorius Thaumaturgus, der von den Abessiniern mit Gregorius Illuminator verwechselt wird, auf und erzählt, er habe während der fünfzehn Jahre, die er in der Grube zugebracht habe, über die Menschheitsgeschichte nachgedacht und sei dabei von der Urzeit ausgegangen. Dann berichtet er zunächst über die Geschichte der Könige von Adam bis Sem; letzterem habe Gott den Regenbogen gegeben und die Bundeslade Zion für später versprochen als Zeichen, daſs er keine Sintflut mehr kommen lassen wolle. Da stimmen ihm die 318 freudig zu, besonders in bezug auf Zion, die Bundeslade, die ebenso wie die Jungfrau Maria ein Abbild des himmlischen Zion sei. Darauf wird mit der alttestamentlichen Geschichte fortgefahren, vom König Sem bis auf König David. Dann folgt ein Einschub über das irdische Abbild von Zion, das von Mose hergestellt wurde. Die 318 stimmen zu und preisen die Lade.

Nun erhebt sich Domitius, hier der Patriarch von Konstantinopel, der vielleicht aus dem viel verehrten ägyptischen Heiligen Domitius

zum Patriarchen geworden ist, und erzählt, er habe in der Hagia Sophia zu Konstantinopel ein Buch gefunden, in dem geschrieben stehe, die ganze Welt gehöre dem Könige von Rom und dem Könige von Äthiopien, beide seien Nachkommen Sems und Söhne Salomos, doch der König von Äthiopien sei der Erstgeborene. Dann erzählt er die Geschichte des letzteren, die auch in jenem Buche geschrieben steht. Unter Hinweis auf die Stelle Matth. 12, 42 (Luk. 11, 31), wo es heifst, die Königin des Südens sei zu Salomo gekommen von den Enden der Erde, wird gesagt, die Königin des Südens sei die Königin von Äthiopien.

Zu jener Zeit sandte Salomo zu allen Kaufleuten der Erde, dafs sie ihm die zum Tempelbau nötigen Materialien, Metalle usw. bringen sollten, unter anderen auch zu Tamrin, dem Grofskaufmann der Königin Mākedā von Äthiopien. Der kam, und als er heimkehren wollte, gab Salomo ihm Kostbarkeiten mit nach Äthiopien. Tamrin berichtete der Königin von den wunderbaren Dingen, die er in Jerusalem gesehen hatte, und von der Weisheit Salomos. Sie entschlofs sich darauf, nach Jerusalem zu reisen. Dort wurde sie prächtig aufgenommen, erhielt einen Palast zur Wohnung und täglich grofse Geschenke. Salomo und Mākedā redeten viel miteinander in grofser Weisheit, und schliefslich nahm sie, von ihm belehrt, auch den Glauben an den wahren Gott Israels an. Ehe sie abreiste, fand ein grofses Gastmahl im Königspalaste statt. Mākedā blieb über Nacht im Palaste, nachdem Salomo ihr geschworen hatte, er wolle ihr keine Gewalt antun unter der Bedingung, dafs sie schwöre, sie wolle seinem Besitztum keine Gewalt antun. Bei Nacht erwachte sie durstig, da die Speisen sehr scharf gewesen waren; sie stand auf, um Wasser zu trinken, aber Salomo erinnerte sie an ihren Eid. Sie antwortete: »Sei du deines Eides ledig, aber lafs mich nur Wasser trinken.« In derselben Nacht hatte Salomo einen Traum von einer vom Himmel steigenden leuchtenden Sonne, die über Israel erstrahlte, aber von den Juden schlecht behandelt und verachtet wurde; sie verliefs die Israeliten und leuchtete dann über Äthiopien und Rom (d. i. das römisch-byzantinische Reich). Dann zog Mākedā fort, nachdem Salomo ihr einen Ring als Erkennungszeichen gegeben. Unterwegs gebar sie einen Sohn, den sie Baina-leḥkem nannte (d. i. bin al-ḥakīm, »Sohn des Weisen«, später meist Menilek genannt, vgl. oben S. 201). Als er in Äthiopien herangewachsen war, zog er mit dem Ringe nach Jerusalem. Er wurde mit grofsen Ehren empfangen; Volk und König versuchten vergeblich ihn zu überreden, im Lande zu bleiben. Dann aber berief Salomo seine Grofsen und sagte ihnen, er wolle seinen Sohn mit ihren Söhnen nach Äthiopien senden; auch hoffe er noch einen dritten Sohn zu bekommen, der dann nach dem Wunsche des Königs von Rom dessen Tochter zur Frau nehmen und über Rom herrschen werde, so dafs die ganze Welt unter die Nachkommen Davids verteilt sei. Darauf wurde Baina-leḥkem unter dem Namen David zum Könige gesalbt; der Hohepriester Sadok sprach Fluch und Segen aus, Fluch, wenn er Gottes Gebote nicht erfülle, reichen Segen, wenn er nach ihnen handle, und verlas die zehn Ge-

bote und eine Reihe anderer Gesetze. Die Erstgeborenen der Grofsen Israels, die mit nach Äthiopien zogen, werden einzeln bei Namen aufgeführt; noch heute leiten einzelne abessinische Geschlechter ihren Stammbaum auf sie zurück. Dann folgt ein Kapitel über das Verhältnis zwischen Volk, König und Priester, in dem der Verfasser gewissermafsen ein Selbstbekenntnis als Priester ausspricht.

Die mitgehenden Priestersöhne stahlen die Lade Zion, nachdem Azāryās, ihr Anführer, vorher auf Befehl des Engels Gottes geopfert hatte. Dann zogen alle unter dem Wehklagen der Jerusalemer ab, auf einem Windwagen vom Erzengel Michael getragen und geführt; als sie nahe beim Roten Meere ankamen, erzählt Azāryās, dafs er die Lade mitgebracht habe. David betet sie an, und alles Volk jubelt, singt, tanzt, bläst Horn und Flöte und schlägt die Trommel. Beim Roten Meer schon zeigt sich die Wunderkraft der Lade: die Reisenden zogen unversehrt über die brandenden Wogen dahin. Salomo erfuhr, dafs die Lade fortgenommen war, er schickte seinen Reiter aus, setzte ihnen selber nach, konnte sie aber nicht mehr einholen. Trauernd kehrte er nach Jerusalem zurück und befahl den Priestern, keinem der anderen Völker von dem Diebstahle etwas zu sagen, und eine Nachbildung der Lade im Tempel zu belassen, damit jene nicht sagen, Israel sei seines Ruhmes verlustig gegangen.

Darauf folgt noch ein Bericht über die letzten Jahre Salomos, eine ganz im alten alexandrinisch-allegorischen Stile gehaltene Auslegung der Person und des Tuns Salomos als Weissagung auf Christum, eine Verkündigung der künftigen Herrlichkeit der Nachkommen Davids und eine Erzählung von der kostbaren Perle Maria, die durch die Generationen hindurchgegangen ist und nun auf Jerobeam übergehen wird. Nach der Geschichte Jerobeams wird die Genealogie Josephs und Marias ausgeführt, die beide Nachkommen Davids sind. Dann werden alle Könige der Welt als Semiten nachgewiesen; denn die Welt gehört den Nachkommen Sems.

Nachdem Domitius noch die Rückkehr Menileks nach Abessinien und seine Einsetzung zum König berichtet hat, schliefst er: »Das habe ich gefunden aus den Schriften der Sophienkirche von Konstantinopel«, und die 318 Patriarchen sagen: »Das ist gewifs wahr.« Domitius weist auf die Herrlichkeit der Könige von Äthiopien und auf das Werk Christi hin; die Patriarchen bestätigen die Herrlichkeit Äthiopiens.

Dann erhebt sich Gregorius Thaumaturgus wieder, um die Weissagungen auf Christum aus dem ganzen Alten Testament nachzuweisen; dies ist eine grofse Sammlung von ganz merkwürdigen »messianischen Weissagungen«, die nicht zum ursprünglichen Werke gehört.

Nun fragen die versammelten Patriarchen, wie lange noch der Windeswagen und die Lade Zion bei den Äthiopiern und der »Feindesbezwinger«, ein aus den Kreuzesnägeln gearbeiteter Zaum, bei den Römern bleiben werde. Gregorius antwortet, die Römer würden vom rechten Glauben abweichen und daher den Feindesbezwinger verlieren, die Äthiopier aber würden immer orthodox bleiben, auch nicht vom

Antichristen Samālyāl sich verführen lassen und daher ihre beiden himmlischen Kleinodien lange behalten. Erst am Tage, da der Herr wieder auf dem Berge Zion wohnen werde, werde die Lade wieder dorthin zurückkehren; dann werde auch über das abtrünnige Israel Gericht abgehalten werden. Der Wagen dagegen werde ganz verschwinden und zwar auf folgende Weise. Justinus, König von Rom, und Kālēb, König von Äthiopien, werden sich vereinen und gen Jerusalem ziehen, um die Juden zu vernichten. In Jerusalem werden sie zuerst den rechten Glauben aufrichten, dann die Juden töten. Beide werden je einen ihrer Söhne als Herrscher zurücklassen: Kālēb läfst seinen ältesten Sohn, Israel, dort, geht dann nach Abessinien zurück und setzt seinen zweiten Sohn Gabra Masḳal zum König ein. Die beiden Söhne werden in der Meerenge des Südens um den Besitz Zions kämpfen. Gott wird die beiden Brüder wählen lassen zwischen Zion und dem Wagen. Israel wird den Wagen wählen, mit ihm unsichtbar werden und heimlich König sein. Gabra Masḳal aber wird Zion wählen und König sein auf seines Vaters Thron: der König von Äthiopien wird gröfser sein als alle Könige der Erde.

Das ist der Inhalt eines der Hauptwerke der Geʻez-Litteratur; in ihm zeigt sich der abessinische litterarische Geschmack, der beschränkte Horizont, der Wunder- und Aberglaube, der sich hier in der heidnischen Verehrung der Lade Zion offenbart. Der Verfasser hat sich redliche Mühe gegeben, aber er war ein Kind seiner Zeit und Umgebung, und nicht gerade eines der begabtesten Kinder, wenn auch eines der fleifsigsten. Auf die vielen von ihm verarbeiteten Sagen- und Märchenmotive kann hier nicht eingegangen werden. Eine ganz späte Legende, das Beʻla Nagastāt, »Reichtum der Könige«, erzählt eine Sage, wie unter dem letzten Zāguē-Könige ein Hahn gekräht habe: »Wer meinen Kopf ifst, wird König werden und das Reich Davids erben und wird ewiglich regieren, und sein Reich wird auf keinen anderen übergehen.« Der junge Yekuno Amlāk, ein Abkömmling des salomonischen Hauses, der Waffenträger des Königs ist, ifst zufällig den Kopf des Hahnes und wird mit Hilfe Takla Hāymānots König.

Wie die eigentliche Profangeschichtschreibung entstanden ist und sich entwickelt hat, darauf ist schon an verschiedenen Stellen des ersten Teiles hingewiesen. Die ältesten historischen Dokumente sind natürlich die alten aksumitischen Inschriften. In ihnen erzählen die Könige, die Söhne des Kriegsgottes Maḥrem, von ihren Feldzügen: die Truppen, die ins Feld zogen, werden einzeln aufgeführt, ebenso die Orte, an denen gekämpft wurde,

die Zahl der Gefangenen und Getöteten; sodann wird berichtet dafs der König seinen Schutzgöttern einen Thron errichtet habe; in der letzten Inschrift ist dieser Thron dem »Herrn des Himmels« geweiht. Diese Inschriften lesen sich ganz wie Abschnitte aus späteren Chroniken; der Hauptunterschied ist nur der, dafs später der König keine Throne mehr aufrichtet, sondern christliche Feste feiert. Für die Zeit bis 1270 sind wir im übrigen auf die unsicheren Königslisten angewiesen; hier und da ist später auch eine kurze Bemerkung über einen König in diese Listen eingeschoben. Über die Zeit von Yekuno Amlāk bis Zar'a Yā'ḳob sind mit Ausnahme des Berichtes über die Kriegstaten 'Amda Ṣions nur die zuverlässigen, aber recht dürftigen Notizen der »abgekürzten Chronik« vorhanden (s. oben S. 218 und S. 220). Von Zar'a Yā'ḳob bis Nā'od haben wir neben den kurzen Bemerkungen dieser Chronik noch die Bruchstücke einer gröfseren Chronik, in der die Zeit Zar'a Yā'ḳobs etwas ausführlicher, die Regierungen seiner Nachfolger aber ziemlich knapp behandelt sind. Von Lebna Dengel bis Bakāffā laufen zwei Ströme geschichtlicher Überlieferung nebeneinander her, die sich aber teilweise kreuzen: die abgekürzte Chronik und die Annalen der einzelnen Herrscher, die, wie schon früher ausgeführt wurde, später von den Hofhistoriographen verfafst wurden. Von Bakāffā bis in die neueste Zeit führen die Berichte dieser Historiographen.

Die in den Chroniken erzählten Ereignisse haben ihren Mittelpunkt in der Geschichte des königlichen Hauses. Fast immer sind es die Taten der Könige, die uns berichtet werden; wann, wo, gegen wen und mit welchen Truppen er Kriege führt, wie er die Rebellen straft, Hofbeamte ein- und absetzt, in die kirchlichen Dinge einzugreifen sucht, Befehle an sein Volk erläfst. Bei der alten Feudalverfassung Abessiniens kam es natürlich unter schwachen Herrschern fast jährlich zu Aufständen der Lehnsmänner oder Vasallen, und diese Aufstände waren von jeher ein grofses Unglück für das Land. Für die Kriegsführung in einem so gebirgigen und teilweise zerklüfteten Lande wie Abessinien ist es sehr wichtig, wo der Kriegsherr sich gerade aufhält. Deshalb wird auch gewissenhaft angegeben, wo der König den Sommer, wo er den Winter verbrachte. Daneben wird auch den anderen Mitgliedern des königlichen Hauses sowie den höchsten Würdenträgern der Kirche Beachtung geschenkt, meist

insofern, als sie mit dem Könige zu tun haben. Die Jahre werden meist nach dem Regierungsjahre des Königs und dem Jahre des Evangelistenzyklus angegeben. Um ein Beispiel von dem Stile der Chroniken zu geben, sei hier das siebente Jahr des Bakāffā (1721—1730), das mehrere interessante Notizen enthält, nach der abgekürzten Chronik übersetzt; natürlich sind auch da, wo diese Chronik ausführlich ist, durchaus nicht alle Jahre so eingehend behandelt wie dies.

»Im 7. Jahre seiner Herrschaft begann Maskarram (d. i. September, der erste Monat des abessinischen Kalenders) an einem Mittwoch, es war ein Jahr des Evangelisten Johannes. Am 4. Maskarram wurde Sekut zum Bitwaddad (obersten Staatsbeamten) eingesetzt. Am 6. Maskarram, an einem Montage, um die dritte Stunde, verfinsterte sich die Sonne, und die Sterne wurden sichtbar, und alles Volk wurde erregt und betete; dann aber wurde sie leuchtend wie zuvor. Ṭeḳemt (Oktober) begann an einem Freitag. Als der König Bakāffā lange in seinem Hause blieb, ohne sich den Leuten zu zeigen, wurde das ganze Hoflager erregt, da man sagte: »Der König ist erkrankt und gestorben.« Nun wollte Kutscho, der Belātēngētā (Hausminister), seine Wächter zum Kampfe vorbereiten, er lud die Flinten und sattelte die Pferde; als der Mann mit diesem Befehle kam, da gerieten die Wächter in Zorn und warfen nach ihm mit Lanzen; Kutscho selbst aber sah das, während er auf der Galerie des oberen Stockwerkes im Hause des Friedensrichters stand. Am 7. Ṭeḳemt ritt der König zu Pferde nach Dabra Berhān, und die Würdenträger folgten ihm, jeder auf seinem Pferde, von fern, da der Schildträger sie nicht nahe an den König herankommen liefs. Und bei allen herrschte grofse Freude. Die Priester nun sangen, jeder nach seinem Range: »Lasset uns den ruhmreichen Herrn preisen, der sich in seiner Herrlichkeit gezeigt hat!« Dann traten die Richter und Oberrichter in den Raum ein und fielen vor dem Pferde des Königs nieder, wie er eintrat, und küfsten den Boden. Der König liefs ihnen sagen: »Wie geht es euch, meine geliebten Wächter?« Dann verzieh er den Würdenträgern und sprach zu ihnen: »Geht ein jeder nach seinem Hause, morgen werdet ihr mich sehen.« Und am folgenden Tage, einem Freitag, rief der König die Würdenträger und die Richter, als er im Warḳ Saḳalā (Goldpalast) war, und zwar safs er auf dem Thron in grofsem Staat. Und er befahl Joseph, dem Oberrichter des Inneren, der Angesicht zu Angesicht bei ihm stand, jene zu fragen mit den Worten: »Warum habt ihr meine Stadt in Schrecken gesetzt?« Die Würdenträger nun sprachen jeder für seine eigene Sache, und die Untersuchung kam zu den Oberrichtern, aber der König sprach zu ihnen: »Lasset die da! Ich glaube ihnen, dafs nichts Böses in ihrem Herzen ist.« Nun sagte Kutscho: »Ja, ich habe mich zum Kampfe gerüstet, weil man mir sagte: Rās Tasfā Iyasus

und Bitwaddad Sekut werden dich gefangen nehmen.« Der König aber sagte zu den Richtern: »Richtet Kutscho nach eurem Rechte!« Da sprachen sie das Todesurteil über ihn aus, und Kutscho wurde mit zweien seiner Wächter gefangen gesetzt. Auch die Prinzessin Walatta Sellāsē, die Schwester des Königs, wurde festgenommen, zusammen mit ihrem Manne Naṭscho, der ein Schwestersohn des Generals Bāḫrey war, und ihr Haus wurde durch die Schildträger geplündert. Und ferner wurde die Prinzessin ʿUṣeft, seine Schwester, festgenommen und ihr Haus ebenfalls geplündert. Und am 11. Ṭeḳemt, an einem Montage, führte man auf den Richtplatz hinaus den Kutscho und seine beiden Wächter, seinen Schwiegersohn Marḳos, den Ḳuēdsari Ēosṭē und Atnē, den Vorsteher der Kirche des heiligen Michael in Fit, den Abbā Absādi von Azazo, den Naṭscho, den Mann der Prinzessin Walatta Sellāsē, und zwei Krieger namens Belē und Māryām Bāryā; und die Schildträger durchbohrten sie mit Lanzen und töteten sie. Ihre Leichname blieben auf dem Richtplatze liegen; dann nahm man sie nackt, ohne Leichentuch, und warf sie aus der Stadt hinaus, und die wilden Tiere fraſsen die Unbegrabenen. Am 3. Khedār (November) verlieſs der König Gondar und ging nach Wakhni und sprach zu den Prinzen von Wakhni: »Warum stört ihr mich?« und er machte ihnen viele Vorwürfe, dann aber verzieh er ihnen und kehrte in Frieden zurück. Am 5. Tākhsās (Dezember) entschlief die Prinzessin Amata Iyasus, eine gute und rechtgläubige Frau, die Tochter des Kaisers Fāsiladas, und sie wurde in Dabra Berhān begraben. Und in jenem Monate setzte er den Āsrāt aus Godscham zum Ṭeḳāḳen Belātēngētā ein (Stellvertreter des Hausministers), und in demselben Monate versammelten sich die Wächter des Kutscho und klagten vor dem Könige, indem sie sprachen: »Gib uns einen Herrn, da unser Herr gestorben ist!« Der König aber ward zornig auf sie und lieſs sie vertreiben durch einen Ausrufer, der sprach: »Bleibet nicht in meiner Stadt!«. Am 11. Yakātit (Februar) starb Walatta Mangest, die Tochter des Kaisers Fāsiladas, und Frau des Franken Fāsil (eines der Nachkommen der im Lande gebliebenen Portugiesen). Der König ging dann nach Ṭscherḳin auf die Jagd und tötete einen Elefanten, darauf kehrte er zurück und verbrachte den Sommer in Frieden. (Nun folgen noch einige Personalien.)

Ein für die Geschichte Abessiniens äuſserst wichtiges Dokument ist die kleine »Geschichte der Galla«, die im Winter 1595/1596 von einem sehr weitherzigen und vorurteilslosen abessinischen Mönche und Hofpriester, namens Bāḫrey, verfaſst wurde. Wie er dachte und wie er seine Zeiten beschreibt, läſst sich am besten aus zwei Stellen seines kleinen Werkes erkennen, von denen die zweite für die Kenntnis des Lebens in Abessinien sehr interessant ist. Zu Anfang sagt er:

Sollte jemand mir sagen: »Wozu schreibt er Berichte über die Gottlosen, wie man über die Gottesfürchtigen schreibt?«, so erwidere

ich ihm und spreche zu ihm: »Suche in den Büchern, so wirst du sehen, wie die Geschichte Muhammeds und der Kalifen beschrieben worden ist, trotzdem sie Feinde unseres Glaubens sind, und wie auch Giorgis walda Amid (s. oben S. 213) die Geschichte der persischen Barbarenkönige geschrieben hat, darunter Ella Afridon und andere Könige Persiens, die man zu dieser Zeit Sofi (d. i. Sefewiden) nennt.«

Gegen Ende seiner Schrift, nachdem er bereits über die Stämme der Galla, ihre Verfassung, ihre Kriege und Führer berichtet hat, sagt der Verfasser:

Nun fragen sich aber oft die Gelehrten und sagen: »Wie war es möglich, dafs uns die Galla besiegen konnten, wo wir doch viele sind und viel Kriegsgerät haben?« Einige haben gesagt: »Der Herr hat das um unserer Sünden willen zugelassen.« Andere gibt es, die gesagt haben: »Die Ursache ist die Teilung unseres Volkes in zehn Klassen, von denen neun nicht in den Kampf ziehen und sich ihrer Feigheit nicht schämen, und nur die zehnte kämpft und sich schlägt, so gut sie es vermag. Wenn auch unsere Zahl grofs ist, so sind doch der kriegsfähigen Männer wenig, und es gibt viele, die nicht zu Felde ziehen. Eine von diesen ist die Klasse der Mönche, deren es unzählige gibt; die einen werden Mönche von Kind an, wenn sie die Mönche dazu überreden zur Zeit des Schulbesuches, wie der Schreiber dieser Chronik und die seinesgleichen; die anderen werden Mönche aus Furcht vor dem Kriege. Eine andere Klasse heifst Debterā, sie studieren die Schrift und alle priesterlichen Dinge. Sie klatschen mit den Händen und trampeln Beifall mit den Füfsen, schämen sich aber nicht ihrer Feigheit. Sie nehmen ihr Vorbild von den Leviten und Priestern, den Kindern Aarons. Die dritte Klasse nennt sich Dschān Ḥaṣanā und Dschān Maʾaserē; sie hüten das Recht und hüten sich zu kämpfen. Die vierte Klasse bilden die Daggāfotsch der Weiber der Würdenträger und der Prinzessinnen, starke, kräftige Leute im besten Mannesalter; sie halten sich fern vom Kampfe und sprechen: »Wir sind die Hüter der Weiber.« Die fünfte Klasse nennt man Älteste, Besitzer und Erbherren; sie verteilen ihre Länder unter die Arbeiter (zur Bebauung) und geben ihnen Befehle, aber ihrer Feigheit schämen sie sich nicht. Die sechste Klasse bilden die Arbeiter; sie bleiben bei ihrer Feldarbeit und denken gar nicht daran, zu kämpfen. Die siebente Klasse sind die, die aus dem Handel Nutzen ziehen und sich bereichern. Die achte Klasse bilden die Handwerker, wie z. B. die Schmiede, die Schreiber, die Schneider, Zimmerleute und dergleichen, und sie verstehen nichts vom Kriegführen. Die neunte Klasse sind die Sänger, Trommler und Leierspieler, die den Bettel zu ihrem Geschäfte machen. Sie segnen den, der ihnen etwas gibt, und spenden ihm eitles Lob und leeren Preis; wenn sie aber den, der ihnen nichts gibt, verfluchen, so gereicht es ihnen nicht zur Schuld, denn sie sagen: »Das ist bei uns Brauch!« Auch diese halten sich weit vom Kriege fern. Die zehnte Klasse sind

die, die zu Speer und Schild greifen, sich aufs Kämpfen verstehen und den Spuren des Königs folgen, um den Feind anzugreifen, und weil dieser so wenige sind, ist unser Land verheert worden. — Bei den Galla aber existieren jene neun Klassen, die wir aufgezählt haben, nicht, sondern alle verstehen sich aufs Kämpfen von dem Kleinsten bis zum Gröfsten.»

Dafs der Verfasser der Schrift die Niederlagen der Abessinier auf diese natürlichen Gründe zurückführt, sagt er zwar nicht ausdrücklich, läfst es aber deutlich genug hervorblicken. Zum Schlusse gibt er noch wertvolle Bemerkungen über die Sitten der Galla und allerlei Worte aus ihrer Sprache.

Auf die auswärtigen Geschichtswerke können wir hier nicht eingehen; die hauptsächlichsten unter ihnen, die Geschichte der Juden, die Werke des Giorgis walda Amid, des Abu Schākir und des Johannes von Nikiu, sind bereits im ersten Teile kurz besprochen worden.

5. Andere Profanlitteratur.

Philosophie, Philologie, Rechtslitteratur.

Dafs Abessinien auch Philosophen hervorgebracht hat, scheint fast verwunderlich. Und doch können wir die beiden »Untersuchungen« des Zar'a Yā'ḳob und des Walda Ḥeywat kaum anders denn als philosophische bezeichnen. Zar'a Yā'ḳob, der sich vielleicht etwas mit arabischer Litteratur bekannt gemacht hat, stellt in einer Autobiographie seine Weltanschauung dar, ein System, das gewissermafsen ein Gemisch von Metaphysik, Religionsphilosophie und Ethik ist. Über seine ersten 29 Lebensjahre möge er uns selbst berichten:

Ich bin von den Priestern von Aksum hergekommen. Geboren wurde ich als Sohn eines armen Bauern in der Gegend von Aksum am 25. Naḥasē im dritten Jahre der Regierung Yā'ḳobs im Jahre 1592 nach Christi Geburt (d. i. 30. August 1599 unserer Zeitrechnung). Und in der christlichen Taufe erhielt ich den Namen Zar'a Yā'ḳob, die Leute aber nannten mich Warḳiē. Und nachdem ich herangewachsen war, schickte mein Vater mich in eine Schule, damit ich lernen sollte, und nachdem ich den Psalter Davids gelesen hatte, sagte mein Lehrer zu meinem Vater: »Dieser Knabe, dein Sohn, hat einen hellen Verstand und Ausdauer im Lernen, und wenn du ihn in eine bessere Schule schickst, so wird er ein Magister und Doktor werden.« Und als mein Vater dies hörte, da schickte er mich hin, den Kirchengesang zu lernen. Aber meine Stimme war nicht schön, und meine Kehle war

rauh, und deswegen lachten und spotteten meine Kameraden über mich. Und nachdem ich drei Monate dort gewesen war, machte ich mich auf in der Betrübnis meines Herzens und ging zu einem anderen Lehrer, der Hymnendichtung und litterarische Bildung lehrte. Und Gott schenkte mir Verständnis, so dafs ich rascher als meine Kameraden lernte, und er gab mir Freude an Stelle der früheren Trübsal; und dort blieb ich vier Jahre. Und in jenen Tagen errettete mich Gott aus dem Rachen (äth. Auge) des Todes: wie ich nämlich mit meinen Kameraden spielte, fiel ich in einen Abgrund, und ich weifs nicht, wodurch ich gerettet wurde, wenn Gott es nicht war, der mich durch ein Wunder schützte. Nachdem ich gerettet war, mafs ich jenen Abgrund mit einem langen Strick, und es fand sich, dafs er 25 Ellen und 1 Spanne hoch war. Ich aber erhob mich lebendig und ging zum Hause meines Lehrers, Gott preisend, der mich gerettet hatte. Und danach machte ich mich auf und ging, um die Auslegung der heiligen Schriften zu lernen; und in diesem Unterrichte verblieb ich zehn Jahre, und ich lernte, wie die Franken und auch wie die Gelehrten unseres Landes die Schriften auslegen. Ihre Auslegung stimmte aber oft nicht mit meiner Vernunft überein. Doch ich schwieg und verbarg alle meine Gedanken in meinem Herzen. Und danach kehrte ich um und wohnte wieder in meinem Lande in Aksum. Und dort lehrte ich die Schriften vier Jahre lang. Diese Zeit aber war eine böse Zeit; denn im 19. Jahre der Regierung des Susneos (1626) kam der Patriarch Alfons (Affonso Mendes) aus dem Lande der Franken, und nach zwei Jahren entstand eine grofse Verfolgung im ganzen Lande Äthiopien; denn der König hatte den Glauben der Franken angenommen, und deswegen verfolgte er alle, die diesen Glauben nicht annahmen.

Und wie ich in meinem Lande die Schriften lehrte, hafsten mich viele meiner Amtsgenossen. Denn die Nächstenliebe war in jener Zeit ausgestorben, und Neid hatte sie gepackt, da ich sie an Gelehrsamkeit und an Nächstenliebe überragte und mit allen Leuten, den Franken und den Kopten, übereinstimmte. Denn wenn ich lehrte und die Schriften auslegte, pflegte ich zu sagen: »So und so haben die Franken gesagt.« »So und so haben die Kopten gesagt.« Und ich sagte nicht: »Das ist gut, und das ist schlecht,« sondern ich sagte: »Das ist alles gut, wenn wir nur gut sind.« Und deswegen hafsten mich alle.

Um den Verfolgungen zu entgehen, mufste er fliehen; er begab sich nach dem Süden des Landes und richtete sich eine Höhle in einsamer Gegend als Versteck und als Wohnung her. Hier blieb er erhalten durch die Mildtätigkeit der Menschen, zu denen er sich hin und wieder begab, zwei Jahre lang und bildete sich sein System aus. Er sagte sich: Wenn Gott der Hüter der Menschen ist, wie hat seine Schöpfung denn so verdorben werden können? Und ferner: Wie weifs Gott denn darum, und gibt es

jemand im Himmel, der darum weiſs? Zu dem Glauben an einen allgütigen Schöpfer ringt er sich durch; doch in dem Streben nach Erkenntnis der Wahrheit verwirft er alle Menschensatzung und läſst sich nur von der ihm durch Gott gegebenen Vernunft leiten. Menschensatzung aber ist das meiste, was die Menschen als Religion anerkennen: vieles aus der Lehre Mosis, aus der Lehre Mohammeds, einiges aus dem Evangelium, vor allem aber die Kirchengebote des Fastens, die Askese und die krasse Verehrung Mariä. Nur das ist wahr, was die Vernunft als solches erkennt. Im Verkehr mit den Menschen soll man eine liebevolle Gesinnung betätigen. Die Gröſse Gottes in der Natur beschreibt er mit folgenden Worten:

Und die Bäume des Feldes, und die Blumen, die mit groſser Weisheit geschaffen sind, die sprossen und grünen und blühen und bringen Früchte hervor mit ihrem Samen je nach ihrer Art ohne Fehl, und es scheint, als ob sie eine Seele hätten. Und dann auch die Berge und Täler, Ströme und Wasserquellen, alle deine Werke loben deinen Namen, o Herr, und gar sehr gepriesen ist dein Name überall auf Erden und im Himmel. Groſs sind die Werke deiner Hände! Die Sonne, der Quell des Lichts und der Quell des Lebens der Welt, und auch der Mond und die Sterne, die du geschaffen hast, die von dem Wege, den du ihnen vorgeschrieben, nicht abweichen. Wer kennte die Zahl der Sterne und ihre Entfernung und Gröſse, während sie uns klein erscheinen wegen ihrer Ferne? Und die Wolken, die das Wasser herabströmen lassen, das die Kräuter sprossen macht! Alles ist groſs und wunderbar, und alles ist in Weisheit erschaffen.

Nach dem Tode des Susneos kam Zar'a Yāʿḳob zu einem reichen Manne, Habtu, bei dem er als Schreiber und als Kindererzieher in Dienst trat. Eine von dessen Mägden wurde seine Frau; als Habtu zu ihm sagte: »Von jetzt ab sei sie nicht mehr meine Magd, sondern deine Magd,« da antwortete er: »Sie soll nicht meine Magd sein, sondern meine Frau; denn Mann und Frau sind gleich in der Ehe, und wir müssen sie nicht Herr und Magd nennen, da sie e i n Fleisch und e i n Wesen sind,« worauf Habtu, der sich wohl nicht auf philosophische Erörterungen verstand, erwiderte: »Du bist ein Mann Gottes, mach du's, wie du's willst.« Einen Sohn des Habtu, Walda Ḥeywat, weihte er ganz in seine Gedanken ein, und dieser berichtet uns dann auch, daſs Zar'a Yāʿḳob noch Urenkel gesehen hat und im Alter von 93 Jahren gestorben ist.

Die Schrift des Schülers entbehrt der Originalität des Meisters, aber sie ist durchaus von einer edlen Gesinnung getragen, und der Verfasser behandelt die Dinge dieser Welt in ruhiger und verständiger Weise. Er ist noch mehr Moralphilosoph als Metaphysiker oder Religionsphilosoph. Seine Lehren erläutert er hin und wieder durch kleine Erzählungen, von denen eine hier Platz finden möge.

»Es war einmal ein Mann, der hatte eine träge und mifsmutige Frau. Ihr Mann hörte auf, sie zu lieben, und fing an, zu einer andern zu gehen, so dafs er die Eifersucht seiner Frau erregte. Sie aber machte sich auf und ging zu einem Zauberer und sprach zu ihm: ‚Mein Mann liebt mich nicht; mach du mir nun ein Mittel, auf dafs er mich liebe.‘ Und er sprach zu ihr: ‚Jawohl, aber geh du hin und reifs drei Haare aus der Stirnlocke eines Löwen und bring sie mir, denn die sind zu dem Mittel nötig.‘ Da ging sie fort und dachte nach, indem sie sprach: ‚Wie kann ich einem Löwen nahen, ohne dafs er mich frifst?‘ Und sie nahm ein Lamm und ging aufs Feld, und wie der Löwe kam und auf sie lossprang, um sie zu fressen, gab sie ihm das Lamm und entfloh. Als der Löwe fand, was er fressen konnte, hörte er auf, ihr zu folgen. Und am nächsten Tage machte sie es ebenso, und sie fuhr noch manche Tage fort, es so zu machen, denn die Eifersucht um ihren Mann hatte sie gepackt. Als der Löwe nun sah, dafs diese Frau ihm Futter brachte, da war er ihr nicht mehr feind, sondern er gewann sie lieb, und wenn sie mit dem Lamme kam, dann kam er ihr mit Freude entgegen, indem er mit dem Schwanze wedelte, und leckte ihr die Hand wie ein Hund und spielte mit ihr. Da rifs sie drei Haare aus seiner Stirnlocke und brachte sie dem Zauberer und sprach zu ihm: ‚Siehe, hier habe ich dir gebracht, was zu dem Mittel nötig ist.‘ Er aber sprach zu ihr: ‚Wie war es dir möglich, sie auszureifsen?‘ Und sie erzählte ihm alles, was geschehen war. Da sprach er: ‚Geh und tu deinem Manne ebenso, wie du dem Löwen getan, und dein Mann wird dich lieben. Glaubst du denn, dafs dein Mann schlimmer ist als ein Löwe? Und wie du dadurch, dafs du ihm Essen brachtest, die Liebe des Löwen gewonnen hast, so wirst du auch die Liebe deines Mannes gewinnen.‘ Und sie ging fort und begann nach dem Rate des Zauberers zu handeln, und sie suchte ihrem Mann in allem Freude zu bereiten und Geduld zu zeigen. Nach einigen Tagen dachte jener Mann in seinem Herzen und sprach: ‚Warum sollte ich andere Frauen mehr lieben als meine eigene Frau, wo sie doch gut ist und besser zu mir als jene?‘ Da kehrte er zu ihr zurück und gewann sie sehr lieb.«

Aufser diesen beiden Männern hat es wohl nie einen Philosophen in Abessinien gegeben. Nur noch ein einziges anderes

Werk könnte man zur philosophischen Litteratur rechnen, die Sammlung der Aussprüche von berühmten Philosophen, das Maṣḥafa Falāsfā Ṭabibān, das aus dem Arabischen ins Ge'ez übersetzt wurde. Hierin finden sich Anekdoten und Bonmots von griechischen und lateinischen Philosophen und berühmten Männern, aber auch von Personen aus dem Alten Testamente und der persisch-arabischen Geschichte: Pythagoras, Thales, Sokrates, Alexander, Cicero, Gregorius, David, Salomo, Ḥaiḳar, Chosroes und manche andere sind hier vertreten. Der Verfasser des arabischen Originals war vielleicht ein ägyptischer Mönch; in ihren Anfängen geht diese Art Litteratur bis in die hellenistische Zeit zurück.

Die Philologie hat in Abessinien keine wirklichen Blüten gezeitigt, obgleich wir auch hier die Mühe der Leute, denen Vorbilder aus der Wissenschaft der Griechen und Araber fehlten, nicht verkennen dürfen. Naturgemäfs stellte sich ein gewisses Bedürfnis nach philologischer Bildung heraus, wenn man die im täglichen Leben ganz ausgestorbene Ge'ez-Sprache sich künstlich aneignen mufste. Die Mamherān oder Lehrer werden sich schon früher beim Unterricht einer Art von grammatischer Terminologie bedient haben, wie sie es heute noch tun. Daneben aber kamen vor allem auch äthiopisch-amharische Wörterbücher auf, sogenannte Sawāsew, »Leitern«. Sogar auch ein amharisches Wörterbuch der Galla-Sprache (Nagara Gāllā) ist verfafst worden. Die Sawāsew wurden dann erweitert und manchmal zu Kompendien des litterarischen Wissens der Zeit. Was die Leute an Kenntnissen besafsen — und das war leider nicht viel —, wurde gewissenhaft zusammengetragen und diente anderen zur Belehrung. So ging ja auch Zar'a Yā'ḳob hin, um »Hymnendichtung« (Ḳenē) und litterarische Bildung (Sawāsew) zu lernen. Von dem geistigen Horizont dieser Bildung geben uns Handschriften der Sawāsew Kunde; eine Pariser Handschrift enthält z. B. neben vielem anderen folgende Dinge: Namen von kostbaren Steinen, von Kleidern, Körperteilen, Tieren, Erklärungen und allegorische Auslegungen von Bibelstellen; die Namen Jerusalems, des Satans, der Idole; Pflanzen, Waffen, Flüsse, Jahreszeiten, Länder, Gewichte; eine Notiz über die hebräische und die syrische Sprache; Chronologie der jüdischen und äthiopischen Geschichte; grammatische Bemerkungen; Erklärungen der Namen

Jesu, Gottes der Apostel, der Märtyrer, Engel; geistliche Genealogie der Äbte von Dabra Libānos; Festkalender.

Von einer eigentlichen äthiopischen Rechtslitteratur kann nicht die Rede sein. Das Ser'ata Mangest, »Reichsordnung«, ist, obgleich es einige Regeln über das Strafverfahren enthält, nur eine Art Hof- und Staatshandbuch. Das Maṣḥafa Berhān des Königs Zar'a Yā'ḳob ist, wie wir gesehen haben, eine Kirchenordnung. Endlich das als nationaler Kodex angesehene Fetḥa Nagast ist aus dem Arabischen übersetzt und enthält ein Gemisch von kirchlichen Kanones, von Vorschriften aus der Bibel und von römischen Gesetzen; der arabische Verfasser dieser Sammlung hat seine Sache leidlich verstanden, der äthiopische Übersetzer dagegen recht schlecht und hat dementsprechend viele Fehler gemacht. Das Verständnis und die Auslegung eines solchen Buches ist natürlich mit grofsen Schwierigkeiten verbunden; daher besagt auch ein amharisches Sprichwort: »Wer nach dem Fetḥa Nagast urteilt und wer ein Meister der Chronologie ist, der lehre kein anderes Buch!« Verschiedene abessinische Mamherān haben sich den Ruf kundiger Ausleger dieses Gesetzbuches erworben; einer von ihnen pflegte, wenn er zur Interpretation des 48. Kapitels kam, das von der Unsittlichkeit handelt, in ehrlicher Selbsterkenntnis zu sagen: »Jetzt kommt mein Kapitel!« Das Fetḥa Nagast zerfällt in 51 Kapitel, von denen die ersten 22 das kirchliche und die folgenden 29 das weltliche Recht behandeln. Aber gerade da alle diese Vorschriften von aufsen her stammen und vielfach auch gar nicht auf die abessinischen Verhältnisse passen, so lernen wir aus ihm nicht die Rechtsanschauungen der Abessinier kennen. Dazu kommt noch, dafs dieses Werk, obwohl es seit etwa 1600 als das offizielle Gesetzbuch des königlichen Gerichtshofes dient, dennoch recht wenig unter das eigentliche Volk gedrungen ist. Das Volk hat ohne Frage sich ein nach Gegenden verschiedenes Gewohnheitsrecht herausgebildet, um die wichtigsten Lebensfragen zu regeln. Dafs es so im modernen Abessinien aussieht, wissen wir aus den Arbeiten Munzingers und Conti Rossinis. Letzterem verdanken wir aber auch die Entdeckung und Erklärung eines in seiner Art einzigen kurzen juristischen Dokuments in der Tigriña-Sprache: es enthält in kurzen Zügen eine

Art Konstitution eines nordabessinischen Stammes, der Loggo, in ihrer Landessprache.

Die gesetzlichen Bestimmungen dieses Dokuments beziehen sich auf das Eherecht, Erbrecht, Besitzrecht und Körperverletzung. Interessant für ein solches Stammesrecht ist die Bestimmung:

Ein Fremder, der inmitten der Nachkommenschaft der Loggo wohnt, kann kein privates Erbeigentum erwerben.

6. Volkslitteratur.

Dafs bei der Geistesrichtung der abessinischen Litteraten die schlichte Volksdichtung nicht zu ihrem Rechte kam, ist ganz natürlich. Aber wie wir im heutigen Abessinien sehen, dafs das Volk grofsen Gefallen an den Liedern seiner Barden, an Fabeln und an Sprichwörtern hat und demgemäfs auch einen reichen Schatz von solcher mündlichen Litteratur besitzt, so müssen wir annehmen, dafs es auch in älterer Zeit nicht anders gewesen ist. Und doch sind uns aus früherer Zeit nur einige wenige Sprichwörter in der Geʿez-Sprache und die altamharischen Königslieder bekannt. Etwas aufserhalb dieses Kreises steht eine Sammlung von Hochzeitsliedern in der Ḥarari-Sprache, die zwar mit dem Amharischen eng verwandt, aber seit mehreren Jahrhunderten ihre eigenen Wege gegangen ist, da die Einwohner Mohammedaner geworden sind; diese Lieder sind etwa um 1700 mit arabischen Buchstaben aufgezeichnet worden. In neuerer Zeit jedoch sind, hauptsächlich durch die Bemühungen von europäischen Gelehrten und Missionaren, Sprichwörter, Rätsel, Märchen, Fabeln und Lieder aller Art in den drei Hauptsprachen Abessiniens aufgezeichnet worden; einmal hat auch ein Abessinier seine Reise von Massaua nach Neapel in seiner Muttersprache, dem Tigriña, beschrieben. Ob nun ein Sprichwort oder Lied aus dem Süden oder dem Norden Abessiniens stammt, ob es ursprünglich in amharischer, tigrinischer oder tigrischer Sprache abgefafst ist, überall zeigt sich derselbe frohe Sinn, dieselbe humorvolle und öfter satirische Beobachtung des Lebens in der Natur oder in der menschlichen Gesellschaft, vor allem aber dieselbe Kampfeslust, Freude an blutigen Schlachten und Bewunderung kriegerischer Tugenden; hin und wieder kommen Bettellieder vor, die von der neunten Klasse der »Geschichte der Galla« gesungen werden (oben S. 253), manchmal auch Liebeslieder oder erotische An-

spielungen, in denen eine kräftige und zuweilen recht derbe Sinnlichkeit herrscht, die aber wohl nie so roh wird wie in den Liedern der Galla und Somali.

Unter den abessinischen Sprichwörtern treten zunächst, wie bei allen Völkern, die noch in engerem Zusammenhange mit der Natur leben, solche hervor, die sich mit der Tierwelt beschäftigen, in ihr allgemeine Wahrheiten erfassen, aus ihr Vergleiche mit dem Tun und Treiben der Menschen ziehen oder auch nur in behaglichem Zuschauen die Eigenarten der Tiere darstellen. Der Hase mufs, wie auch anderswo, als Bild der Feigheit herhalten, und so sagt man:

Ein kleiner Hase vor eigner Tür
Senkt den Kopf zum Kampfe gegen den Stier.

Ein flüchtendes Schaf, das in seiner kopflosen Angst nicht mehr aufzuhalten ist, wird mit einem jähzornigen Menschen verglichen; daher stammt das Sprichwort:

»Ein Schaf, das fortgerannt —
Ein Mensch, in Wut entbrannt.«

Vom kräftigen abessinischen Buckelochsen ist das geflügelte Wort »Der Buckel dem Starken« hergenommen; Professor Guidi vergleicht es mit dem französischen Sprichwort »à tout seigneur tout honneur.« Recht bezeichnend ist das amharische Pendant zum deutschen »Eulen nach Athen tragen« oder dem englischen »carry coals to Newcastle«; es heifst:

»Zum Klugen viel zu reden braucht man nicht;
Dem Löwen das Fleisch zu hacken braucht man nicht.«

Auch die gute Freundschaft zwischen dem Löwen und dem schlauen Reinecke Fuchs ist in Abessinien bekannt, wie aus einem Geʿez-Sprichwort hervorgeht:

»Geht wohl der Löwe in des Fuchsen Höhle
Oder der Fuchs wohl in des Löwen Höhle?«

Es war zu erwarten, dafs das Sprichwort, wo es sich mit den Verhältnissen im menschlichen Leben befafst, sich das Treiben der Mönche und der Priester nicht entgehen liefs, die ja gerade dortzulande so zahlreich wie nur möglich sind. Den Mönchen sagte man nach:

»Ein Murmeltierfell, zu betrügen das Land;
Den Herrn zu spielen, ein feines Gewand.«

Über seine eigenen Standesgenossen machte sich der Priester Kefla Johannes, der vor etwa 200 Jahren gelebt haben soll, in folgendem Epigramm lustig:

»Dafs unser Aug' den schönen Himmel nicht erblicke,
Das hinderte mit ihrem Flügel eine Mücke.«

Hier wird auf die in und um die Kirche ziehenden Priester angespielt, die ihre Arme mit den weifsen Ärmeln erheben und so einem Adler, der die Flügel entfaltet, ähnlich sehen; doch eines Vergleiches mit ihm werden sie nicht einmal für würdig geachtet, sie sind nur Mücken. Und diese Mücken hindern uns, den Himmel, die wahre Religiosität, zu sehen.

Auf die königlichen Erlasse, die durch Boten gesandt oder durch Herolde unter Trommelwirbel bekannt gegeben werden, geht das Sprichwort:

»Zu den Fernen Botschaft tragen,
Für die Nahen Trommel schlagen.«

Die sittlichen Zustände und das Eheleben sind in Abessinien sehr lax; darum erklärt es sich, wenn man sagt: »Besser als ein Sohn deiner (ledigen) Tochter ist ein Sohn deiner Kuh!« Es ist natürlich, dafs sich hier auch allgemeine Weisheitsregeln vorfinden, wie überall auf der ganzen Erde. So heifst es:

»Mit dem Alten pflege Rat,
Mit dem Starken geh zur Tat!«

Die negative Seite desselben Gedankens spricht eine Geʿez-Regel aus:

»Über Krieg berate dich nicht mit dem Furchtsamen, über Almosen nicht mit dem Geizigen, über Arbeit nicht mit dem Faulen, über Keuschheit nicht mit dem Ehebrecher!«

Die Form, in der diese Sprichwörter auftreten, ist meist eine epigrammatische: zwei oder drei kleine unter sich gereimte Verszeilen, öfters aber auch nur ein kurzer Satz. Häufig finden sich in beiden Arten Wortspiele. Sehr beliebt ist im Amharischen das Spiel mit allegorischen Bedeutungen; man hat zweierlei, auch besonders benannte, Redefiguren: wo die erste angewandt ist, findet sich wirklicher und allegorischer Sinn in einem Spruche; die zweite gestaltet den ganzen Spruch allegorisch, und man mufs

den wirklichen Sinn erst suchen, was meist durch ein bestimmtes Wort im Satze erleichtert wird.

Eigentliche Märchen, so wie wir sie mit dem Orient zu verbinden pflegen, hat Abessinien kaum aufzuweisen; die indisch-persisch-arabische Märchenlitteratur ist nicht nach dort gedrungen ungeachtet der Übersetzung der Erzählung von Barlaam und Josaphat und der Zustutzung des Alexanderromans. Eigene Märchen haben die Abessinier auch nicht hervorgebracht; deren Stelle wird durch Stammessagen und Tierfabeln eingenommen. Sagen über die älteste Geschichte des Landes, in dem der Drache geherrscht haben soll, der von den neun Heiligen getötet wurde Legenden über den Ursprung und die Wanderungen der einzelnen Stämme finden sich vielfach. Und die Tierfabeln sind bei Semiten und Kuschiten weit verbreitet; unter ihnen finden wir manche alte Bekannte. Zwei dieser Geschichtchen aus Guidis Sammlung mögen als Illustration dieser Litteratur dienen.

»Die Mäuse versammelten sich einst und sprachen: ‚Was sollen wir mit der Katze tun, die immer heimlich, ungehört herankommt und uns fortschleppt?‘ Man sagte: ‚Es wäre das beste, wenn wir ihr eine Glocke umhängen. Wenn sie dann heimlich kommt, läutet die Glocke, und wir können entfliehen.‘ Der Antrag wurde angenommen. Da kam eine schlaue Maus, die an der Beratung nicht teilgenommen hatte, und fragte: ‚Wie ist die Versammlung gewesen?‘ Man sagte ihr: ‚Dafs wir der Katze eine Glocke umbinden, ist bestimmt.‘ Sie sagte: ‚Der Plan ist gut. Doch wer soll sie ihr umbinden?‘ ‚Du, du!‘ riefen alle einander zu. ‚Ich nicht! Ich nicht!‘ riefen alle einander zu. Auf diese Weise zerschlug sich der Plan. — So erzählt man.«

»Einmal ging ein Hund bei Nacht aus dem Hause seines Herrn; da traf er eine Hyäne. Die wollte ihn fangen und bewirkte, dafs er weglief. Als der Hund in die Tür seines Herrn hineinkroch, packte die Hyäne seinen Schwanz, bifs ihn ab und behielt ihn im Maule Nachdem der Hund nun hineingekommen war, drehte er sich um und stellte sich ihr gegenüber. Die Hyäne rief ihm zu: ‚Komm doch heraus und hole deinen Schwanz!‘ Der Hund antwortete: ‚Er gefiel mir doch gar nicht; er diente zu nichts, und ich will gar nicht, dafs er immer so steil hinter mir steht; nimm ihn nur mit! — So erzählt man.«

Unter den Volksliedern stehen die altamharischen Königslieder oben an, nicht nur, weil sie so einzigartig in der schriftlich überlieferten äthiopischen Litteratur sind, sondern auch, weil einige von ihnen in der Tat wahre dichterische Gestaltungskraft zeigen. Die wichtigsten von ihnen sind zu Ehren der Könige ‘Amda

Ṣion, Isaak und Galāudēos gedichtet. Eins der Lieder auf ʻAmda Ṣion ist später dem Zar'a Yāʻḳob zugeschrieben worden, was vielleicht darauf hindeutet, daſs unter letzterem diese Lieder zum ersten Male gesammelt wurden; die letzte Sammlung fand wohl unter Malak Sagad statt.

Ein Lied auf Isaak nimmt den ersten Rang ein an Tiefe der poetischen Empfindung und an Wirksamkeit der dramatischen Darstellung. Charakteristisch ist hier die lose Aneinanderreihung von mehreren scheinbar nicht zusammenhängenden Szenen. Aber gerade dadurch, daſs die Übergänge fehlen, wie so oft bei den Reden der alttestamentlichen Propheten, wird das Ganze um so plastischer und eindrucksvoller. Das Lied behandelt den Kampf des Königs gegen die Rebellen, ein altes Thema, das sich in Wirklichkeit und im Liede dortzulande immer wiederholt. Vers 1 bis 16 sind an einen der Rebellen, mit Namen Sohn Bismārs, gerichtet; sie machen ihm Vorwürfe und raten ihm zu entfliehen. Vers 17—22 zeigen mit wenig Worten den Kaiser bei der Mahlzeit, wie ihm der Bericht von dem Aufstande überbracht wird. Sofort zieht er gegen die Empörer; doch das wird nicht erst besonders erwähnt. Die Pause zwischen Aufbruch und Ankunft wird durch eine kurze Aufzählung der Rebellen ausgefüllt. Dann aber fällt der König plötzlich mit voller Wucht über den Feind her, und nun beginnen die völlig Besiegten um Gnade zu betteln

Du Sohn Bismārs!
Warum hast du unsere Liebe miſsachtet?
Zur Frau gaben wir dir eine Prinzessin,
Ein starken Rotfuchs gaben wir dir,
Ein weites Land gaben wir dir.
Warum hast du unsere Liebe miſsachtet?
Flieh, entweich
Aus deinem Vaterlande,
Wenn die Kriegszeit beginnt,
Mit dem Rufe: Isaak ist gekommen,
Wie eine Antilope flüchte!
Wie ein Rabe entfleuch!
Fülle deinen Sack mit Wegzehrung,
Schicke Kind und Weib fort!
Flieh, entweich
Aus deinem Vaterlande. —

Der Kaiser nun, der die Taten hörte,
Der Löwe Davids, der Beharrliche,
Er aſs — doch das Essen mundete ihm nicht;

Er trank — doch der Trunk mundete ihm nicht.
Mächtig ward, sagte man, der Rebell,
In Sendscha, sagte man, hat er sich gelagert. —

Wie viele soll ich aufzählen?
Den Rebell von Ḥalābā,
Den Rebell von Ṭāyto,
Den Rebell von Lābolā,
Wie viel soll ich aufzählen?
Der Rebell von Guedēlā,
Wenn er sich brüstet:
»Lafs doch die Affenherde von Amhara!
»Wenn der Himmel einstürzt,
»Wollen wir ihn, sagen sie, aufrichten mit Lanzen!«
Wenn sie sich brüsten. —

Vernichtet hat er sie bis auf den letzten Mann,
Als er ankam im Lager von Sendscha,
Vernichtet hat er sie bis auf den letzten Mann!
Im Feuer verbrannte er ihre Leichen.
Löwe Davids, Beharrlicher,
Sie sprachen zu dir: »Wir werden Tribut zahlen,
Der deinen Vätern gezahlt wurde.
Deine Pferde werden wir liefern,
Deine Maultiere werden wir liefern,
Lafs uns nicht gänzlich umkommen!
Löwe Davids, Beharrlicher,
Bei deines Zeltes Hoheit,
Bei deines Pferdes Hoheit,
Bei deiner Lanze Hoheit,
Bei deines Weibes Hoheit,
Bei deiner Kinder Hoheit,
Vernichte uns nicht völlig!
Wir sind ja bereit,
Deinen königlichen Tribut zu zahlen:
Rosse, erprobten Schlages,
Gold, gewogener Reinheit
Mit der Losung »vollkarätig«,
Werden wir dir als königlichen Tribut bringen.
Vernichte uns nicht völlig!«

Über den Kampf zwischen Galāudēos, der uns in der Geschichte und in der Litteratur begegnet ist, wollen wir nun auch den Sänger hören. Der wendet sich zu Anfang mit einer kurzen Apostrophe an den König selbst, um dann zu schildern, wie es zur Zeit seiner Thronbesteigung in Abessinien aussah. Darauf werden uns in rascher Folge packende Bilder aus den Feldzügen

des Galāudēos gegen die feindlichen Feldherren vorgeführt. Dann kommt der Entscheidungskampf mit Grāñ selbst. Von ihm scheiden wir mit dem Bilde der flüchtigen Del Wambarā, der Frau des Grāñ.

Held, Aṣnāf Sagad, Held,
Herr des Silberrosses, Herr der Waffen von jenseits des Meeres,
Fürwahr, du zogest aus für uns zum Kampfe!

Grāñ beherrschte Abessinien,
Er raubte die heiligen Geräte,
Er sang zu Mohammed,
Verachtete die Liebe Marias,
Er schnitt die Christenbänder ab,
Er zerbrach die Altäre,
Als dich Gott zum König einsetzte
Auf Davids Thron.

Da ward er trunken von Zorn wie von Wein,
Eherne Lanzen schleuderte er wie Holzstäbe
Nach Trophäen dürstend.
Den Krieg begann er gegen Ismān,
Den Krieg verfolgte er gegen Emar,
Nach Schoa sich wendend,
Verblieb er den Winter im Schemē-Lande.
Wie ein Stier zum Angriffe bereit,
Wie ein brüllender Löwe
Eilte er, bis ihm das Land trocken ward.
Im Monat Ṭeḳemt griff er Ḳogat an.
Nasraddin, von Maria verachtet,
Kam prahlerisch an:
Da warf er ihn fort wie einen Haufen Dreck.

Als er nach Dembeyā zog.
Begann er mit Grāñ zu kämpfen.
Er zerstreute seine Schar wie Spreu!
Über das Siegeszeichen freuten sich Kirchenbauer.

Kleider anzulegen war zu spät,
Als Del Wambarā ward aufgeschreckt!
Nach Makatar kehrte sie zurück,
In ihrer Väter Land.

Aus neuerer Zeit stammen die Sammlungen von Tigriña- und Tigrē-Liedern. Diese sind aus allen Lebenslagen heraus gedichtet; doch den gröfsten Raum nehmen die Kriegs- und Heldenlieder ein. Vor der Schlacht werden die Gegner prahlerisch herausgefordert, indem man die Vorzüge der eigenen Heimat

die Kraft des eigenen Stammes preist, oder indem man dem Feinde droht und ihn verhöhnt. Nach der Schlacht werden die siegreichen Helden mit Lobliedern empfangen, die Gefallenen werden beklagt. Eine grofse Anzahl kleiner Liebeslieder in der Tigriña-Sprache, meist nur Zwei-, Drei- oder Vierzeiler, hat Dr. Conti Rossini gesammelt. Da heifst es z. B.:

»Ist's denn wirklich all, das in der Liebe liegt,
Dafs sie schärfer als ein spitzer Dorn uns sticht,
Dafs sie schwerer als ein Sack von Bleistaub wiegt?
Wenn sie dich getroffen, läfst ihr Gift dich nicht!«

Ein anderer träumender Liebhaber singt:

»Da ich dich nicht gefunden, kam ich zu deinem Haus,
Nur Tränen waren mir, kein Brot mein Abendschmaus.«

Von der Schönheit, die alle andere vergessen macht, wird gesungen:

»Der Mond ist aufgegangen, ihm folgt der Abendstern:
Ein Mädchen kam — die Schönheit hält uns dem Mahle fern!«

Wie ein Held, der aus der Schlacht heimkehrt, so wird der begrüfst, der einen Löwen oder Elefanten getötet hat. Der glückliche Jäger, mit dem Löwenfelle oder mit dem Ohre und dem Schwanze des Elefanten, zieht tanzend im Dorfe umher, von seinen Freunden begleitet, und wird bewundert und beschenkt. Seine Freunde singen in zwei Chören.

(Erster Chor): Getötet, zerrissen hat er ihn!
(Zweiter Chor): Wohin ging er, als er tötete ihn?
(Erster Chor): Als er hinging, sah ich etwa ihn?
(Alle): Vielleicht am Ufer des Wassers hat er ihn erschlagen. —
Zerreifser nennt man dich und Töter,
Hurra, Hurra, zweifacher Töter.

Der Häuptling eines der Tigrē-Stämme wurde bei der Heimkehr von einem Plünderungszuge von einem Sänger folgendermafsen begrüfst:

Was für ein furchtloser Mann ist dies? Wie ein Leu bekämpft er der Feinde Heer!
Und was für eine Leopardin ist dies? Die Welfen im Leibe, geht sie einher.
Was für ein Krieger ist dies? Er wacht, während Pulver und Lunte bereit er hält.
Und was für ein Donnerrofs ist dies? Vernichtend zieht es durch Hof und Feld.

Einer der Ḥabābstämme, die nördlich von Massaua wohnen, wurde einst überfallen und verlor seine tapfersten Männer in der Schlacht. Als ihre überlebenden Frauen und Kinder sie beweinten, da sang einer der Barden von der Tapferkeit ihrer Männer und Väter ein Lied, in dem sich ein prächtiges Schlachtenbild findet:

Es kämpfte Ḥemad, der Sohn Dschamīls; er warf sich mitten ins Kampfgetümmel;
Ein Standhafter, Sohn eines Standhaften; was er sagte, das führte er aus.
Es kämpfte Ēlos, der Sohn Derārs, ein Habicht, der die Herzen ausreifst;
Den einen tötete er, und den andern verwundete er.
Es kämpfte Fedēl, der Sohn Dschamīls, der Sohn des Häuptlingsthrones.
Das war ein gewaltiger Kampf, er stürzte sich auf die Räuberschar.
Es kämpfte Eschḥaḳ, der Sohn Arbads; er schlug die Räuberschar mitten entzwei.
Sein Mut wich nicht dem Rosse, ob es gleich mit Panzer und Harnisch bekleidet war.
Sein Mut wich nicht dem Gewehre mit seinem heifsen, knisternden Pulver.
Sein Mut wich nicht den Menschen, die sich Haufe auf Haufe dahinwälzten.
Das war ein Geschnaube von Elefanten; man warf nach ihm, er aber ergrimmte gewaltig.

Dem Eschḥaḳ, der in diesem Kampfe fiel, widmet ein anderer Sänger ein eigenes Lied; von seinem Reichtum und seiner Grofsmut singt er:

Sohn eines gewaltigen Geschlechts, das fest wie Ketten zusammenhält,
Sohn eines Mannes, der viele kraushaarige Sklavinnen von Bāryā hat!
Tausend Sklavinnen hast du und tausend Sklaven hast du,
Stiefeln und Gewehr hast du wie ein tapferer Soldat.
Der Schall der Trompete und der Ton der Flöte,
Das Klingen der Leier empfängt Gaben von dir und teilt sie aus.

Besonders plastisch schildert er Eschḥaḳs Tapferkeit durch den Vergleich mit einem Löwen:

Er ist ein Jungleu, der bei Nacht plötzlich in die Hürden einbricht:
Hoch ist sein Sprung, und er macht einen prasselnden Laut.
Er frifst gierig und zermalmt die Knochen;
Die Zähne schlägt er tief ein und reifst die Muskeln von den Knochen.
Heftig ist sein Schlingen, ohne dafs er erstickt oder seinen Rachen schliefst.

In der Form unterscheidet sich die moderne Poesie von den alten Königsliedern dadurch, dafs sie feste Metren hat. Die Königslieder gleichen in gewisser Weise den Ḳenē, die oben S. 230 besprochen sind. Sie haben wie diese einen durchgehenden Reim, aber die einzelnen Verse sind von verschiedener Länge; nur sind die Verse der Volkslieder im allgemeinen kürzer als die der geistlichen Poesie. In den Tigriña- und Tigrē-Liedern jedoch scheinen feste metrische Systeme zu herrschen; auch scheinen, wie sich aus Refrainversen ergibt, Strophenbildungen vorzukommen. Wie sich diese Metrik im einzelnen darstellt, und wie sie sich vor allem zur arabischen Metrik verhält, das aufzuklären mufs künftiger Forschung vorbehalten beiben.

Nachtrag zu S. 203.

In diese älteste Zeit gehört auch die äthiopische Übersetzung des Buches vom Naturkundigen (Physiologus), jener merkwürdigen heidnisch-christlichen Sammlung von orientalischen Tiersagen und Beschreibungen von Kräften und Eigenschaften gewisser Tiere, Steine und Pflanzen. Wie Hommel in seiner Ausgabe und Übersetzung dieses Buches gezeigt hat, ist es aus dem Griechischen übersetzt.

Die im zweiten Teile gegebenen Übersetzungen sind nach folgenden Ausgaben angefertigt:

S. 229 nach Guidi, »Qĕnē« o inni abissini, Roma 1901, No. X.
S. 230 nach Turaiev, Sellāsē za-negus Nā'od (Virschi Tsarya Naoda), St.-Petersburg 1904, No. II, XXII, XXIV.
S. 239 nach Littmann, The Princeton Ethiopic Magic Scroll, in Princeton University Bulletin 1904, S. 34.
S. 239 nach Littmann, Arde'et: The Magic Book of the Disciples, Journal of the American Oriental Society, 1904, S. 13 u. 18.
S. 242 nach Turaiev, Monumenta Aethiopiae Hagiologica, Fasciculus I, Lipsiae 1902, S. 9 und 12/13.
S. 245 nach Conti Rossini, I manoscritti etiopici della Missione Cattolica di Cheren, Roma 1904, No. 34.
S. 246 ff. Inhaltsangabe nach Bezold, Kebra Nagast, München 1905.
S. 249 nach Turaiev, Bogatstvo Tsarey, St. Petersburg 1901.
S. 251 f. nach dem Original bei Basset, Études sur l'Histoire d'Éthiopie, Paris 1882, verglichen mit Béguinot, La Cronaca abbreviata d'Abissinia, Roma 1901, S. 117—119.
S. 252 f. nach Schleicher, Geschichte der Galla, Berlin 1893, S. 5/6 u. S. 33—37, verglichen mit Littmann, Zu A. W. Schleichers Geschichte der Galla, in Zeitschrift für Assyriologie, Bd. XI, S. 398/399.
S. 254 ff. nach Littmann, Philosophi Abessini, Parisiis 1904, S. 3/4, 20, 57/58.
S. 261 ff. Sprichwörter und Fabeln nach Ludolf, Ad suam Historiam Aethiopicam Commentarius, Francofurti 1691; Guidi, Proverbi, strofe e racconti abissini, Roma 1894; Mondon-Vidailhet, Proverbes Abyssins, Journal-Asiatique, 1904, S. 487 ff.
S. 264 ff. nach Guidi, Le canzoni geez-amariña, Roma 1889; die Übersetzung beruht auf den mündlichen Erklärungen des abessinischen Gelehrten Kefla Giorgis in Jerusalem; verglichen wurde Pereira, Canção de Galavdevos (Lisboa) 1898.
S. 267 nach Conti Rossini, Canti popolari tigrai, Zeitschrift für Assyriologie XVII, S. 23 ff.; XVIII, S. 320 ff., No. 5, 6, 20, 115.
S. 267 f. nach Tigrē-Handschriften, die mir vom schwedischen Missionar R. Sundström in Gheleb geschickt wurden.

Register.

C. Brockelmann, Die syrische und die christl.-arab. Litteratur.

Berichtigungen.

S. 59 Anm. 1 éditée . . . . traduite par J. B. Chabot.
S. 88 Z. 9 Philosophe Esnik dem 1. Philologe Esnik den

F. N. Finck, Geschichte der armenischen Litteratur.

J. Leipoldt, Geschichte der koptischen Litteratur.

E. Littmann, Geschichte der äthiopischen Litteratur.

(Die Heiligenleben sind zum Teil unter Gadla..., zum Teil unter den Namen der betreffenden Heiligen verzeichnet.)

Altenburg.
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Altenburg.
Piererſche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.